

Римские идеи

Жорж Дюмезиль

B i b l i o t h è q u e
des
**SCIENCES
HUMAINES**

Idées romaines

par

GEORGES DUMÉZIL

deuxième édition

nrf
Éditions Gallimard

ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ

РИМСКИЕ ИДЕИ

Второе издание



ГАЛЛИМАРД

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ДОСТОИНСТВЕ И ДРЕВНОСТИ РИМСКОЙ МЫСЛИ

Марселю Ренару

Мышление древнейших римлян вновь обретает заслуженное уважение. Мы уже не в том времени - хотя и не в далеком 1955 году, - когда в коллективном учебнике человек, ответственный за римскую религию, открывал свое изложение удручающим зрелищем "путаницы" и "беспорядка" в своем предмете, а затем, вынужденный, хотя бы в силу императива, говорить о богах, выбирал, во имя благоразумия и разума, еще более удручающий вариант:

Вместо того чтобы пытаться ранжировать или классифицировать эти божества - мы уже видели неопределенность и трудности такой классификации - самый простой и, возможно, самый рациональный подход - пройти по ним в алфавитном порядке...

И вот мы видим Анжерону, открывающую процессию, с вступлением, полным замешательства, за которой следуют Анна Перенна, Карментис и Карна. И только на тринадцатом, четырнадцатом и пятнадцатом местах, после Фуррины, появились первые великие боги, объединенные только идентичностью их инициалов: Янус, Юнона, Юпитер, за ними Ларента, Ларес, Лемуры, Либер, Марс и т. д., вплоть до Вольтурна. Что бы мы подумали об изложении христианской доктрины, которое начиналось бы с ангелов и в котором Иисус фигурировал бы только на десятом или пятнадцатом месте, далеко позади

Духа, далеко впереди Отца, с флангов двух святых Иоанна и Иосифа? Страдали не только боги. Десятью годами ранее один романист пытался убедить нас, что слово *iūs* изначально означало "магический обряд", а в "римском динамизме" другого автора такие понятия, как *imperium, grauitas u maiestas*, теряли и очертания, и основу.

Быстрее, чем кто-либо смел надеяться, исследования сегодня очищаются от примитивизма и путанизма в их различных формах, а также от всего того, что лидеры и маневры латинских исследований черпали из "учения этнографии" - этнографии, которая, в зависимости от темперамента, раздражала, настораживала или забавляла этнографов. Последнее исследование древнеримской религии, проведенное Жаном Божо и Анри Ле Боннеком в книге *Le Trésor spirituel de l'humanité (Les Grecs et les Romains, 1967, pp. 213-394)*, является ярким свидетельством этого изменения в отношении. Пока неясно, хотя было бы разумно подождать и посмотреть, какой новый вид бреда вновь на некоторое время скомпрометирует его.

Это восстановление произошло благодаря различным, но совместным усилиям. Только во Франции латинисты посвятили хорошие монографии таким божествам, как Либер, Венера и Церера, свободным от какой-либо предвзятой системы: скрупулезное наблюдение за древнейшими фактами позволило получить фигуры правдоподобного типа, к тому же соответствующие традиционному образу. Ключевые слова римской религии и мысли в целом были изучены с одинаковым вниманием и независимостью: *ratio, ritus, pietas, profanus* и т. д., а в 1963 году - весь словарь сакрального. В то же время сравнительные индоевропейские исследования, начатые тридцать лет назад, продолжали прогрессировать, завершившись первыми оценками теологии и культа в *La Religion romaine archaïque (1966)* и ранних легенд во второй части *Mythe et Épopée, I (1968)*.

Древнеримская "идеология", выявленная в результате этих исследований, отличается хорошим интеллектуальным качеством. Хотя те, кто исповедовал ее в первые века существования города и вплоть до республиканского периода, не чувствовали необходимости или не обладали талантом, чтобы придать ей литературное выражение на уровне ведических гимнов, она была, тем не менее, богатой, нюансированной, структурированной, искусной в различении и расположении, способной обеспечить социальному организму уже философское обоснование себя, а также мира, в той ограниченной степени, в которой мир его интересовал. Следует подчеркнуть, что в течение длительного времени, несмотря на глубокое этрусское и особенно греческое влияние и после серьезных политических и социальных изменений, эта идеология сохраняла, развиваясь, крупные провинции, прежде всего центральную, определяемую группировкой Юпитера, Марса и Квирина, где основные черты "индоевропейского наследия" были не только понятны, но и активно действовали на умы и объясняли происходящие события.

*

Можем ли мы определить, когда римская мысль, благодаря сочетанию индоевропейского наследия и продуктов собственного гения, приобрела первоначальную форму, о которой мы знаем из самых ранних литературных текстов и которая почти не менялась до времен Августа? В частности, когда сформировалось римское право - религиозное, гражданское и, через феодальную систему, международное, - которое кажется наиболее характерным произведением Рима по сравнению с другими индоевропейскими обществами, с его незамутненной казуистикой и обоснованными правилами, окрашивающими всю общественную и частную деятельность? По счастливому стечению обстоятельств

сохранились два эпиграфических документа, две древнейшие надписи в Риме, которые позволяют нам ответить на этот вопрос: с конца царских времен, а возможно, и раньше.

Первая, найденная в 1899 году, была объяснена в 1951 году. Оно устанавливает, что одно из правил авгурского искусства, касающееся организации и службы жрецов, которые им занимались, не менялось на протяжении республиканских веков, от авгуров королей до консула-инаугуратора, которым был Цицерон. Последнее состояние исследования было изложено в *La Religion romaine archaïque*, р. 93-98, и я ограничусь повторением его основных аргументов.

Фрагменты надписи на части циппуса, найденной в Лалис Нигер, недалеко от Комиция на Форуме, относятся к правилу, изложенному Цицероном в его трактате о гаданиях, 11 36, 77. Согласно этому правилу, авгуры "приказывают *калаторам*, которые идут перед ними, когда они на службе, убирать привязанных животных, когда они проходят мимо" (*nos augures praecipimus... ut iumenta iubeant diiungere*), и это делалось для того, чтобы избежать несчастного случая (*ne obuēniat*) *iuge(s) auspicium*, т. е. привязанного животного, делающего свои экскременты под ярмом (на самом деле, объясняет Павел, р. 226 L², *iuge(s) auspicium est cum iunctum iumentum stercus fecit*). Мы можем обсуждать значение и происхождение этого страха и предосторожности, но здесь важен сам факт. Теперь о циппусе с Форума, найденном недалеко от "*uicus iugarius*", с улицы, известной как "*rue des jougs*", которая является первым перекрестком, встречавшимся авгурам, когда они спускались с Капитолийского *аугуракула*, После формулы проклятия, которая, по-видимому, призвана защитить опору надписи, мы читаем сначала, в строке 4, имя короля в дательном падеже (RECEI, "*rēgi*"), затем, в строках 8-10:

... M: КАЛАТО | РЕМ ХАЙ...

... OD : 10 : VXMEN|TAKAPIA : D...

которая может быть завершена [... *iubet suu*]m *calātōrem hae*[c **calāre*...], и [ex... *iug*]ō (или *subiugi*]ō, или *iugari*]ō) *iūmenta capiat*... и, в любом случае, явно содержит основные элементы правила *iuge(s) auspicium*: вмешательство *калатора* и приказ, направленный аблативом, "взять связанных зверей". Остальная часть надписи может быть объяснена таким же образом, а конец (1. 15-16), ... OD: IOVESTOD | LOI(V) QVIOD, вероятно, следует понимать -ō *iūstō *līquidō*, т. е. сопоставляет два прилагательных, которые гораздо позже технически используются для обозначения покровительства: взятое по правилу, без порока (*iustus*) и без двусмысленности (*liquidus*).

В то же время второй эпиграфический документ доказывает, что использование гражданского права, предполагающего классическую организацию семьи, в частности, власть и обязательства мужчин в брачном договоре, практиковалось уже в начале Республики или в конце королевских времен. Объяснение этому только что было дано в книге *Hommage*, опубликованной в честь активного министра латинских исследований в Брюсселе, г-на Марселя Ренара. Полезно воспроизвести его здесь с некоторыми изменениями.



Надпись, известная как надпись DVENOS, которая, по-видимому, датируется концом IV или началом V века до н. э., начертана в три строки без разделения слов вокруг трехгорлой вазы, или, скорее, трех ваз, искусственно соединенных вместе. Найденный в 1880 году в "вотивном месторождении" на южных склонах Квиринала, наряду с несколькими другими такого же типа, но без надписей, этот предмет вместе с его посланием вызвал к настоящему времени большое количество исследований, которые мы будем считать [известными](#)¹.

Гравер был одновременно аккуратен и неуклюж. "*Litterae tam accurate scriptae sunt, ut de lectione vix ulla dubitatio sit*", - говорит Э. Ломмацш (CIL 1, II¹, 1918, p. 371, n^(o) 4). Расположение "хороших" букв на самом деле очень четкое, но "плохих", которые гравер сам исправлял, относительно [много](#)²; результат его раскаяния не всегда очевиден, и мы должны также оставить возможность того, что некоторые ошибки не были исправлены.

Следующие предложения основаны на предположении, что язык надписи - это латынь, та латынь, которую мы знаем, просто в более древнем фонетическом, орфографическом и грамматическом состоянии. Например, мы воздерживаемся от интерпретации групп букв путем создания псевдолатыни из санскрита (*testai* в переводе с *tásyāḥ* 'из того') или из оскумбрийского (*einom* в переводе с умбрийского *e (n) nom* 'тум' или пелигнийского *íním* 'и')³.

Вот текст:

1. IOVESATDEIVOSQOIMEDMITATNEITEDENDOCOSMISVI

Æ

PKOSIED

2. ASTEDNOISIOPEITOITESIAIPAḲARIVOIS

3. DVENOSMEDFEKEDENMANOMEINOMDVENOINEMEDMA?

ОСТАТОД О?

Две части первой строки сегодня не являются загадкой. На классической латыни они читались бы так:

1° *iūrat deōs quī mē mittit*. Мы используем [p]ermitat (или [m]ed mitat) в начале надписи из Тибура, на самом деле очень неясной (опубликована в 1926 году; E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, 1953, n°512), чтобы допустить глагол в ā, который бы не сохранился, с 3 гл. настоящего времени изъявительного наклонения *mittat*, дублет *mittit*⁴. Смысл: "Тот, кто посылает меня (или передает), клянется (богами)". Чем он клянется? То, что следует за этим и должно пониматься как новое предложение, выделенное запятыми, поскольку, если бы предложение продолжалось, за *iūrāre* следовало бы инфинитивное предложение.

2° *nī in tē cōmis uirgō sit...* "Если случится так, что девушка не будет, по отношению к тебе, с хорошим характером, с легкими *отношениями*⁶...". Это употребление *nī* в значении "если... не..." не оспаривается, а фиксируется в древности и вне симметричного выражения *sī... nī*, где мы хотим видеть его происхождение: как PAKARI во второй строке доказал, что *-ī* пассивных инфинитивов не происходит от **-sei* путем ротацизма, так и первая строка учит, что значение *nī* "nisi" старше, чем мы *думали*⁷.

Эта вторая часть первой строки заставляет нас ожидать главного предложения, клятвенно заявляющего о намерении или принимающего на себя обязательство (которое действительно может быть выражено в начале второй строки сослагательным наклонением ASTED, т. е. *a (d) stet*), в случае, если только что высказанная гипотеза (*nī... sit*) сбудется. Что это может быть? Вместо обстоятельств, требующих магии, заклинания, фильта (Golámann: *Liebzauber durch Räucherung*), начальная клятва заставляет нас представить себе юридическую ситуацию, связанную с обязательствами. Учитывая слово *uirgō*, такой ситуацией может быть только брак. Таким образом, слова в *tē* обращены к мужу, *uirgō* - это девушка, которая должна быть отдана ему, а клятвопреступник - это третье лицо, которое предвидит, что *uirgō* может повести себя по отношению к мужу не так, как следует, и которое в этом случае признает себя правомочным что-то сделать или принять. Таким образом, это третье лицо - тот, кто имеет (или представитель тех, кто имеет) власть над девушкой: отец, *tūtor* или один из *tūtōrēs*. Начало и конец второй строки действительно можно понимать в этом смысле: ... *adstet nōbīs... pācārī uōbīs* '... чтобы мы были обязаны, чтобы мы (сделали) так, чтобы соглашение было установлено для тебя'. Этот перевод основан на доказательствах и на аналогии с очень близким текстом.

Очевидным является симметрия NOIS... VOIS, признанная еще в ранние времена (Гольдман) и тщетно оспариваемая в пользу невозможных интерпретаций. Она приводит нас к признанию в этих двух группах букв форм местоимений 1-го и 2-го лица.⁸ Глосса Фестуса учит, что в древнем языке *nīs* (несомненно, *nīs*) использовалось в значении *nōbīs*, что, учитывая тесную связь двух местоимений, подразумевает **uīs* для *uōbīs*. В какой период появились эти формы со склонением на о? Надпись решает этот вопрос: они относятся к тому времени, когда дательный падеж множественного числа тем на о был еще *-ois*. И если мы читаем именно эти ранние формы, NOIS и VOIS⁹, то распределение *драматических лиц* очевидно: "вы" обозначает молодую супружескую пару (*tū + uirgō*), которую, возможно, по вине *uirgō* нужно "умиротворить"; "мы" обозначает человека или людей, которые имеют право заставить *uirgō* стать *cōmis*, то есть ее отца, опекуна или *опекунов*¹⁰.

Что касается использования *adstāre* и конструкции в пассиве *adstet... pācārī uōbīs*, то они оправданы точно параллельной формулой, которая появляется гораздо позже (но это не единственный случай, когда архаичный язык и поздний народный язык сходятся вместе, причем последний охотно и более или менее умело, в "великих обстоятельствах", сохраняет устаревшие формулы) в надписи из Лиона (*CIL*, XIII, 2016). После двадцати четырех лет совместной жизни женщина, Маспекция Сильвина, воздвигает погребальный ципп в память о своем несравненном муже Валерии Мессоре. Она говорит по этому поводу (строки 8-11): *quod ille mi debuit facere, si fata bona fuissent, idem astat memoriam poni* (редактор правильно переводит: *scilicet illi a me*): "то, что он должен был сделать для меня, если бы счастливо пережил меня, тот же долг теперь лежит на [мне](#)¹¹, а именно - воздвигнуть ему памятник". Точно так же на квиринальской вазе отец, опекун или опекуны признают после брака дополнительную обязанность, содержание которой выражено пассивным инфинитивом: *a (d) stet... pācārī uōbīs, as astat... memoriam pōnī*¹².

Язык Плавта подтверждает эту интерпретацию: он прекрасно глоссирует одно из "ключевых слов" в тексте и поясняет другое.

Pācārī uōbīs, говоря о мире в семье, присоединяется к *Меркатору*, 953-954, где молодой Евтихий говорит своему другу: *pācem compōnī* (в пассиве, как здесь *pācārī*) *uolō meō patrī* (в дательном, как здесь *uōbīs*) *cum matre, nam nunc est irāta*, "Я хочу помирить отца и мать; она очень раздражена...".

У Плавта *cōmiter*, *cōmitās* относятся только к мужчинам (и один раз к жрице, выступающей в роли таковой) и отмечают самодовольство служить другим, удовлетворять их просьбы, чаще всего просьбы о деньгах, и даже разорять самих себя. Прилагательное *cōmis* употребляется только один раз и в таком значении (*Trinummus*, 255), в общих размышлениях о любви: осаждаемый своей красавицей с просьбами о себе и своем, любовник ни в чем ей не отказывает; в результате *fit ipse, durit illīs cōmis est, inops amātor*, "пока он играет с ними в любезность, вот наш любовник, со своей стороны, сведен к мешку". Применяемое надписью на вазе к женщине в домашнем хозяйстве, *cōmis* должно симметрично означать "покорная, без сопротивления подчиняющаяся любой воле мужа".

Между *ASTED NOIS* и *PAKARI VOIS* группа букв *IOPETOITESIAI* менее понятна. Ничто из предложенного не подходит: *IOPET*, в частности, не может быть обозначением *iubet*, *IOPETOI* не может означать *fututiōnī*, и вообще ни одно латинское слово никогда не начиналось с *iop-*; сокращения *TOI TESIAI* или *OITES IAI* тоже ничего не дают, так что единственное известное латинское слово, которое можно разобрать, - это аблатив *ore*. Но то, что мы теперь знаем о значении остальной части строки, не оставляет места для гипотез и рекомендует следующий вариант:

1°Вертикальная линия, выгравированная между *NOIS* и *OPE*, не имеет значения, не является *i*: после *NOIS* гравер приступил к следующей букве с тем, с чего, собственно, начинается большинство букв, - прямым косяком, тогда как в этот раз ему пришлось написать одну из круглых букв, *o*; он не зачеркнул линию, он оставил ее и выгравировал *o* рядом с [ней](#)¹³.

2°После *ore* '[посредством](#)¹⁴' мы ожидаем генитива, которым как раз и является *TOITESIAI*; нет причин возражать, что в то время генитив тем в 'должен' был быть только в - *ās*: наш текст доказывает обратное.

3° Зависимое *от оре*, TOITESIAI может указывать только на то, "с помощью" чего "мы" надписи устанавливаем мир между "вами", между супругами. Чем может быть этот моральный инструмент, если не формой власти, которую мужчины (отец, опекун, или, скорее, учитывая множественное число "мы", опекуны) имеют над молодой девушкой? Таким образом, это вариант или изменение *tutelaē*, от *TVITELAI, которое должно быть скрыто под этим неправильным написанием. Трудность, вызванная вокализмом TOIT-, не является неустранимой: Кент (1926) и Пальяро (1934), в частности, высказали хорошие соображения по этому поводу (ср. дубликаты *tūtus* и *tuitus*). Конечный -ESIAI более серьезен, и, если мы не допускаем неправдоподобного субстантивного **tu (i) tesia* (**tūteria*), стоящего *tūtēla*¹⁵, несомненно, что здесь есть одна или несколько ошибок. Но какие? Если мы примем объяснение абстракции на -*ēla* от -*e-s-la*, предложенное Х. Остхоффом почти сто лет *назад*¹⁶, которое не нашло отклика, но остается правдоподобным, то исправление будет незначительным: гравер лишь опустил крючок в нижней части правого косяка *L*¹⁷. Если мы отвергнем это предложение и будем интерпретировать суффикс -*ēla* либо как -*ē-la* (глагольная тема второго спряжения + *la* : Leumann-Hofmann, *Lateinische Grammatik* 217 C), или как -*ēl-a* (феминизация старого среднего рода на -*ēl*, засвидетельствованная в хеттском языке, E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, 1935, p. 42; отвергнуто Н. Kronasser, *Etymologie der Hethitischen Sprache*, 1962-1966, p. 325), мы должны обвинить гравера в более существенных ошибках: вынужденный писать *TOITELAI, он дважды ошибся бы с L, сначала написав S, затем, начав L, но пренебрегая скобкой (следовательно, I). Но, повторяю, контекст требует, чтобы мы интерпретировали TOITESIAI как одну из форм "власти", и, какую бы канцелярскую ошибку мы ни предположили, не может быть случайностью, что этот женский многослог начинается с двух слогов, так близко напоминающих слоги **tu(i)tēla*.

Таким образом, квиринальская ваза - это предмет, подаренный мужу опекуном девушки или представителем опекунов либо во время свадьбы, либо во время обручения, а надпись на ней лишь фиксирует словесное обязательство, сопровождающее "подарок" девушки. По поводу обручения покойный Раймон Монье писал в своем учебнике (I⁵, 1945, с. 275-276):

Как правило, браку предшествуют обещания (*spōnsālia*), сопровождаемые религиозными обрядами, посредством которых уже проявляется готовность заинтересованных сторон вступить в запланированный союз в более поздний срок: В древнем праве эти обручения, первоначально заключавшиеся между двумя главами семейств или между отцом невесты и жениха, принимали форму устных договоров; например, с помощью *spōnsiō*¹⁸ глава семьи обещал отдать свою дочь замуж, а с помощью другого обещания жених обязывался на ней жениться. Эти обещания имели юридическую силу в городах Лацио...

Главой семьи, разумеется, является либо отец, либо опекун (*ibid.*, p. 278):

Женщина *sut iūris* не могла выйти замуж *cum manū* без помощи своего опекуна (*auctoritās tūtōris*), который требовался даже для *ūsus* (Cicero, *Pro Flacco*, 34);

вероятно, *auctoritās tūtōris* также требовался для брака *sine manū* (Girard, *Manuel*, 1929, p. 170, опираясь на Тита Ливия, IV 9, и Ульпиана, *Reg. XI* 22).

Греческая практика была очень похожа. Фрагменты Менандра содержат формулы соглашения между будущим мужем и будущим тестем, причем девушка не вмешивается ("*La Femme aux cheveux coupés*", 435; "*L'Atrabilaire*", 842-844)¹⁹, и латинским комедиографам не нужно было менять свои обычаи, чтобы подражать своим образцам. В частых интригах, в которых два отца договариваются соединить своих детей; в интригах, в которых молодой человек дает клятву не самой девушке, а ее отцу или матери, а затем договаривается с ними в случае затруднений, римский обиход и лексика предоставляли все средства, все условия для переноса. Например, в *Cistellaria* 98-99 Селевкия жалуется: *at ille* (the young man) *conceptīs iūrāuit uerbīs apud mātrem meam mē uxōrem dūctūrum esse*; но молодой человек собирается жениться на другой девушке, *nam eum pater eiūs subēgit* (101); и именно мать Селевкии решает этот вопрос, отказываясь от *supplicium*, возмещения, предложенного ей молодым [человеком](#)²⁰.

Клятвенное обещание, записанное в надписи на вазе, касается не подарка самой девушки, а будущей супружеской жизни обоих супругов, именно поведения женщины в быту. Не стоит забывать, что в древности власть семьи не прекращалась с появлением детей (Monier, *ibid.*, p. 304): "Глава семьи обоих супругов имел возможность расторгнуть брак своего потомка, который оставался под его [властью](#)²¹". Тем более что у него было право и средства предпринять меры против своего потомка, чтобы сохранить созданное им самим семейство. Сцена из Плавта развивает ситуацию, в которой отец молодой невесты, без какого-либо предварительного обещания вмешаться с его стороны, делает то, что обязуется сделать опекун или опекуны *uirgo* вазы. В результате инцидента с *Менекмесом* жена одного из близнецов получила серьезный повод почувствовать себя оскорбленной, презируемой и ограбленной своим мужем. Она послала просить отца срочно приехать. Старик бежит так быстро, как только позволяют его больные ноги, и гадает, чем может быть вызван этот звонок (762-767):

Что такого в моей дочери, что заставляет меня так внезапно прийти и найти ее, не дав мне ни слова объяснить, чего она от меня хочет? Почему она спрашивает меня? Кроме того, я могу догадаться, что это может быть: она наверняка поссорилась с мужем (*crēdō cum uirō lītīgium nātum esse aliquod*). Они никогда не заводят других, эти женщины, которые хотят властвовать над своими мужьями; их приданое делает их гордыми, невыносимыми (*dōte frētae, ferōcēs*).....

Отличный комментарий к *nī in tē cōmis uirgō sit* of the entry, с точной ориентацией на *cōmis*, "покорный, послушный".

Старик сразу же рассматривает и противоположную гипотезу - о том, что муж виноват, понимая, что терпение жены может иметь предел. Но когда дочь прямо говорит ему, что больше не намерена жить в его доме, с мужем, которому он ее доверил (*quōi mē mandāuistī, mēō uirō*), и просит забрать ее (*proin tū mē hinc abdūcās*), он инстинктивно возвращается к первому варианту: вина должна лежать на жене, его дочери (784-796):

... Еще один спор! Сколько раз, в конце концов, я прямо предупреждал вас, чтобы вы или ваш муж не приходили и не беспокоили меня своими жалобами?

Женщина. - Как, мой дорогой отец, я могу поступить иначе?

Старик. - Вы спрашиваете меня? Вам нужно только захотеть. Сколько раз я советовал тебе быть покорной своему мужу (*uirō ut mōrem gerās*), не шпионить за тем, что он делает, куда ходит, что его занимает?

Женщина. - Но он - любовник девушки, которая живет неподалеку...

Старик. - Он совершенно прав, и я готов поспорить, что в ответ на вашу доброту он полюбит ее еще больше.

Жена. - Он проводит все свое время за выпивкой...

Старик. - Значит, ради вас он не должен пить ни там, ни в другом месте, если ему так хочется? Ну и наглость у вас! Может быть, вы хотите запретить ему принимать приглашение или принимать незнакомца в своем доме? Может, вы хотите сделать рабами всех мужей?...

Настолько, что несчастная женщина плачет (797-798):

Если послушать вас, то кажется, что я обращалась к вам за помощью не ради себя, а ради своего мужа (*non equidem mihi tē aduocātum, pater, addūxī, sed uīrō*). Вы на моей стороне, и именно его дело вы отстаиваете (*hinc stās, illim causant dīcis*).

Затем старик жестоко уточняет, что женщина должна быть *cōmis* по отношению к своему мужу (801-802):

Поскольку он не позволит вам испытывать недостаток в драгоценностях или туалетных принадлежностях, поскольку он дает вам множество слуг, поскольку он обеспечивает содержание домашнего хозяйства, самое лучшее, как вы видите, дочь моя, - это быть благоразумной (*melius sānam est, mulier, mentem sūmere*).

Потребовались весьма конкретные претензии, чтобы он решил допросить своего зятя, или того, кого он считал своим зятем, другого близнеца, и только после некоторой дерзости с его стороны он решил встать на сторону истца.

Эта сцена хорошо иллюстрирует надпись на вазе, где *tūtor* или представитель [tūtōrēs²²](#) *yupro* обязуется заранее, разными, но равнозначными словами, энергично действовать, как бы *aduocātus uirō*, на якобы *ferōx uirgō*, чтобы привести ее к *uirō mōrem gerere*. В этой цивилизации принудительных браков такие вмешательства должны были быть часто необходимы, и можно предположить, что "мужчины", отец и муж, предвидели их, регулировали их. Разве другая молодая женщина у Плавта, Панегирис *Смуха*, не говорит (140): *hostis est uxor inuīta quae uirō nūptum datur*?

Преподнесение (QOI MED MITAT) вазы, конечно, не было простым жестом доброты. Мы читаем у Сервия, *Комментарий к Энеиде*, X 79 ("*gremiis abdūcere pactās*"): *ante ūsum tabulārum mātīmōnīi cautiōnēs sibi inuicem ēmittēbant, in quibus spondēbant sē consentīre in iūra mātīmōnīi et fidēiussōrēs dabant*, "перед использованием брачных табличек, обе стороны давали друг другу залогов, на которых в форме обещания заявляли о своем согласии на брак и давали друг другу поручителей". Квиринальская ваза с клятвой была похожа на *каутуо* - ее помещали в храм, а оттуда передавали в вотивное хранилище, где она и была обнаружена - для дополнительного условия вмешательства. Также вероятно, что она использовалась только один раз в каком-то религиозном [обряде23](#), в котором три отверстия, возможно, приобрели определенный смысл (фактически в деле было три заинтересованные стороны: две договаривающиеся стороны и [уурго24](#)).

Является ли это серийным предметом (ср. греческие вазы типа Ο ΠΑΙΣ ΚΑΛΟΣ) или вазой, изготовленной для конкретного заказчика? Мы не можем решить, хотя анонимность персонажей и перифраза QOI MED MITAT, не говоря уже о плохом качестве написания, рекомендуют первую [гипотезу25](#).

Мы видим, что, если надпись, известная как надпись DVENOS, не была иллюминирована, как надпись *Lapis Niger* в 1951 году, в сравнении с точным и единичным ритуальным правилом, она, по крайней мере, относится к правовой ситуации и особенностям обычаев, хорошо засвидетельствованных в Риме, а не к операции любовной магии, свободно придуманной для нужд дела. Его главный интерес заключается в том, что в конце царской эпохи он представляет собой юридический текст, который с таким же успехом мог быть выгравирован четыре или пять веков спустя. Легко понять значение этого наблюдения: когда Ливий описывает процедуру *lostellio* при третьем царе, когда он поручает второму и противопоставляет пятому ритуалы авгуров, когда он ставит *ius fetiale* на службу четвертому, анахронизм может быть в событиях, но точно не в обычаях, которые *libera res publica* благочестиво собрала у *регов*.

*

Таким образом, встреча двух последних достижений, которые в некотором роде появились раньше друг друга, обеспечивает прочный фундамент и просвещенный фон для исследования: признание в Риме богатого и живого индоевропейского наследия со всеми вытекающими отсюда традиционными размышлениями и объяснениями; и наблюдение, что такие сложные техники, как *augural ius* и *ius ciuile*, были установлены еще в конце царских времен, со строгим регулированием, которое мы знаем с порога империи. На этом уважаемом уровне интеллектуальной деятельности, столкнувшись с мыслью, которая сама стремится к точности, наблюдатель обязан тщательно и уважительно, на равных, так сказать, подвергнуть сомнению слова, истории, институты и божественные фигуры, в которых она была выражена. Многие из этих анализов были включены в мои книги 1966 и 1968 годов. Другие остались разбросанными в статьях, опубликованных на протяжении четверти века, с 1938 по 1962 год, или были предложены только в устной форме на лекциях в Коллеж де Франс. Здесь я собрал основные из них, почти все из которых были значительно пересмотрены, а некоторые [дополнены26](#).

Первая часть содержит мой вклад в пересмотр религиозной и юридической лексики. Для ряда терминов, которые тесно связаны с индоиранскими, полезно сравнить в мельчайших деталях их использование в двух обществах. Так, *ius*, затем *credo* с его субстантивным *fides*, развивают на юридическом уровне те же полномочия, следуют тем же направлениям, что и в религии, ведийское *uóh*, авестийское *uaoš*, с одной стороны, ведийское *śrad-dhā*

(авестийское *zraz-dā-*) с его субстантивным *śraddhā*, с другой; Но разница в сферах - религия и право (оба первичного назначения) - приводит к заметным различиям не только в употреблении, но и во внутренней экономике и валентности понятий. Религиозная "основа" международного права, **fēti-*, давшая название *ius fetiale* и *fetial priests*, освещается ведийским словом с аналогичным значением, но не получившим технического значения ни на одном из трех функциональных уровней. *Augur* и его производные иллюстрируют другой случай: именно слову из ведического словаря второй функции, функции воина, *ójas*, "полнота физической силы", соответствует это латинское слово первой функции; однако, хотя оно применяется к другому типу силы, "полноте мистической силы", которая обуславливает успех действия, *augurium* обнаруживает ту же концептуальную пружину. *Перепись* и индийские производные корня *śanṣ-* обозначают одну и ту же идею "квалификационной оценки" (похвалы или порицания) и породили один и тот же идеальный тип двойного механизма, поддерживающего один и тот же тип царствования, проиллюстрированный в гомологичных легендах о царе Прту и царе Сервии: будущий царь сначала квалифицирует себя заслугами, которые признаются похвалой, что обеспечивает ему власть; став царем, он, в свою очередь, квалифицирует, классифицируя их, различные элементы социального тела (а также, в Индии, мира). В дополнение к этим терминам, все из которых являются оригинальным продолжением индоевропейских понятий или традиций, я добавил еще два, сугубо римских, но очень важных для понимания того образа, который Рим имел о себе: *maiestas* и *grauitas*, которые необходимо срочно оспорить с использованием их одним из главных примитивистов.

Вторая часть содержит исследования, которые с разных точек зрения касаются выражений, римских выживаний индоевропейской идеологии трех функций. Сначала я воспроизвел статью 1938 года, с которой все началось: в сравнении со страницами 147-279 "*La Religion romaine archaïque*" и второй частью "*Mythe et Épopée*", I, она позволит нам измерить расстояние, которое преодолел за тридцать лет. Рассмотрение умбрийской триады, параллельной предкапитолийской триаде Юпитера-Марса-Квирина, проливает свет, хотя и очень незначительный, на римские факты, которые теперь прояснились, и бросает свет на умбрийские факты, которые сами по себе неясны. Предания о жертвоприношениях, посвященных различным богам в 296 году, и о помощи, принесенной Риму теми же богами в следующем году на поле битвы при Сентинуме, указывают на необычный момент в развитии теологии трех функций. Первоначальное представление Цицероном доэтруских царей в трактате "Республика" и, в частности, исправления, которые он вносит в привычные фигуры первого и третьего царей, тревожного Ромула и военного Тулла, сравниваются с изменениями, которые он вносит в теологию трех функций, сравниваются с изменениями, которые Зороастр, превратив индоиранских богов трех функций в "архангелов", внес, вероятно, пятью веками ранее, в первый и третий божественные типы (**Varuṇa* → *Aša*, **Indra* → *Xšaθra*): В равной степени стремясь к созданию единой морали, действующей на всех уровнях, политический философ и теолог атаковали одни и те же точки традиции с одними и теми же результатами. Проблема ценности трех первобытных племен - титиенсов, рамнов и лукеров - вновь поднимается в связи с недавней книгой, в которой г-н Жак Пусе оспаривает саму подлинность этих племен; что касается меня, то это будет последний, очень сдержанный этап исследовательского проекта, в котором я долго питал иллюзию, что определенность находится в пределах нашей досягаемости. Наконец, показано, что использование двух названий человека в умбрийском языке (*ner-*, *ueiro-*) в зависимости от места, которое он занимает, и роли, которую он играет в обществе, полностью совпадает с двумя соответствующими названиями человека у индийцев и иранцев (*nar-*, *vīra-*), и что в

самом Риме следы этих же имен в окружении Марса (*Nerio*) и Квирина (*Quirites, Virites*) соответствуют той же трифункциональной идеологии.

В третьей части рассматриваются пять божеств, которые можно назвать второстепенными, хотя особое обстоятельство, популярность греческой легенды об Энее, впоследствии открыло для одного из них блестящее будущее. Они были представлены на своих местах в *La Religion romaine archaïque*, хотя и вкратце. В случае с Венерой - это первичное значение понятия, обозначаемого существительным среднего рода *uenus*; в случае с Карной - допустимость божественного типа, покровительницы превращения пищи в плоть; в случае с Палесом - удвоение количества сыновей *per* ; в случае с Консусом и Опсом - удвоение их праздников-близнецов. В первых двух случаях обращение к Индии возможно, но оно лишь подтверждает то, чему учат римские данные, если смотреть на них без предубеждения; В отношении трех других божеств Индия молчит, но достаточно поместить ритуальные действия в "труд и дни" римского крестьянина, описанные агрономами, чтобы понять, почему один Палес происходит в апреле и два Палеса в июле, почему за Консуалиями следуют Опиконсивии в августе и, в декабре, Опалии.

Таким образом, качество и быстрота мышления римлян подтверждается в самых разных областях. Выбранные из множества других, над которыми они жили и работали, эти "идеи", некоторые из которых были получены из далекой предыстории, другие вдохновлены местами и временами их собственной истории, имели прежде всего общую черту - даже те, которые были наиболее заряжены мистицизмом, такие как *augur* или *ius fetiale* - быть настолько рациональными, насколько это возможно: От *ius* до *Ops* читатель будет бродить по четким дорожкам практической философии, но философии.

Париж, июнь 1968 года.

Последующие публикации, в частности *Mythe et Épopée* III (ниже, с. 310), дополнили некоторые эссе из этой книги, не внося в них существенных изменений. Второе, пересмотренное издание "*La religion romaine archaïque*" было опубликовано Payot в 1974 году, с другой пагинацией, которая здесь не учитывается. См. также *Mariages indo-européens* (Payot, 1979) и "Римские вопросы" в приложениях к *Fêtes romaines d'été et d'automne* (Nº 1-10) и *Mariages indo-européens* (Nº 11-25).

Париж, ноябрь 1979 года.

¹ Интерпретации до 1925 г. перечислены Э. Гольдманном, *Die Duenos-Inschrift* (*Indogermanische Bibliothek* of H. Hirt and W. Streitberg, III, 8) 1926, pp. 1-18. Исследование Гольдмана дало повод для важной рецензии E. Vetter, *Gnomon*, III, 1928, p. 707-714 (p. 709-710, вероятное объяснение некоторых графических особенностей надписи: письмо справа налево, вертикальная линия между S и A в первого слова...). Работы 1926-1934 годов перечислены в V. Pisani, *L'Italia Dialettale*, XI, 1935, pp. 198-199; работы 1935-1945 годов - в T.

Bolelli, *Studi Italiani di Filologia Classica*, XXI, 1946, pp. 117-123. С тех пор: D. St. Marin, "L'iscrizione di Duenos", *Atti d. Acad. dei Lincei, Memorie, Cl. di Scienze Mor., Stor. e Filologiche*, ser. VIII, II, fasc. 8, 1949 (1950), pp. 417-469; E. Gjerstad, "The Duenos Vase", *Septentrionalia et orientalia (Studia B. Karlgren dedicata)*, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Del 91, Stockholm, 1959, pp. 133-143, резюмировано в *Early Rome*, III, 1960, pp. 161-165; V. Pisani, "Altlateinisch *opetoi* und die Duenos-Inschrift", *Rheinisches Museum*, CII, 1959, pp. 303-308. Для датировки А. Дерпасси, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, I, 1957, p. 4, пишет: "Alteri parti saec. V plerique viri docti tribuerunt, sed vascula eiusdem formae inventa sunt una cum vasis quae dicuntur protocorinthia saec. VII (I.Q. Giglioli, *Not. scavi*, 1935, p. 239 ff; ср. также P. Ducati, *Rendic. Ace. Bologna*, ser. IV, vol. II, 1938-39, p. 11 ff.), unde, nisi titulum antiquiori vasculo inscriptum esse concedas [что кажется исключенным: Dressel, Lommatzsch...], saec. VII adscribas oportet". E. Gjerstad, *art. cit.* p. 142-143: "Поздние коринфские пиксиды демонстрируют гораздо более близкое сходство по форме с вазой Дуэноса [образованной из соединения трех пиксид]. Некоторые из этих коринфских пиксид имеют несколько иную форму, поскольку их корпус несколько менее вдавлен, чем у дуэносской вазы, но другие идентичны по форме (рис. 8, 9): вдавленный корпус с тенденцией к биконической форме, плоский обод и низкое кольцо основания точно такие же (ср. рис. 10, 11). Эти поздние коринфские пиксиды датируются второй половиной VI века. до н. э. Таким образом, надпись Дуэноса относится к Риму царей. Это самая древняя латинская надпись, найденная до сих пор в Риме, и она предлагает нам неожиданный взгляд на остроумный и юмористический менталитет архаического Рима". Последнее замечание относится к авторской интерпретации: ваза должна была использоваться "как емкость для косметики и других предметов туалета" (с. 137), а надпись означать (с. 136): "Тот, кто выставляет меня на рынок, клянется богами: "Твоя девушка не будет ласкова с тобой, не будет стоять рядом с тобой, если ты не подружишься с ней, используя (мою) помощь (*ope* [OPEТ как старая форма *ope!*] *utens*)". Добрый человек создал меня для доброй цели и для блага доброго человека; да не подарит меня злой человек!"

2 Л. 1: в IOVESAT буква А исправлена путем перезаписи буквы Е, что само по себе удивительная ошибка, причем в первом слове. - Л. 2 и 3: буквы К в словах ПАКАРИ и ФЕКЕД, по-видимому, являются результатом исправления. - Л. 3: V в DVENOI была добавлена после пропусков в слишком узком пробеле и с дополнительной линией в правом верхнем углу, что делает ее похожей на Z, что здесь невозможно. - Л. 3: третья буква МА ? OSTATOD, несомненно, была изменена: "uidetur fuisse A paululum inclinata, deinde superior tractus abrasus" (Lommatzsch); МАО невозможно, МАЛО вероятно; МАНО и даже МАДО также были предложены. Об EINOM см. ниже, с. 24. п. 1.

3 Мы также запретили себе здесь делать *портменты* типа *astednoi* "ast(e) + gr.) Féðvo-" (Дирихс), *op u oitet* "ob (= ad) id ūtens" (Турнейсен, Кречмер), *iopet* "iubet" (Зиверс), *toi* энклитический дательный от tū (Пизани, 1927, 1935), *iopetoi* "fututioni" (Пизани, 1959, от санскр. *yābhati* "futuit"). *ei (t)* *существительное* "использование" (Крогманн) и т. д.

4 В сослагательном наклонении 3 гл. было бы MITAD в этом состоянии языка (ср. SIED, ASTED); но см. ниже, p. 23, п. 1.

5 Предполагается, что ваза говорит, как и фибула из Пренесте (E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, I, 1953, n°365: MANIOS MED FhEFhAKED NVMASIOI), как, несомненно, и ваза из Фалерии Ветерес (там же, n°241, в интерпретации В. Пизани, *Le lingue dell'Italia antica oltre il Latino*, n°151, p. 327).

6 Первое приближение; см. ниже, с. 17-18.

7 Запретительное NE читается на л. 3 (с императивом), *априори* маловероятно, что NEI имеет то же значение (сенатусконсульт "Вакханалий" говорит, в нескольких строках друг от друга, *nei quis* и *ne quis*, но в другом состоянии языка). В значении *nisi*, *nī* встречается в первом фрагменте Двенадцати таблиц, в безусловно древнем названии (Festus, s. v.) центурии "*nī quis sciuit*", у Энния, у Плавта (*Rudens*, 753); от этого употребления образовалась юридическая локуция, также безусловно древняя, иллюстрируемая, например, у Плавта, там же, 1380-1382 (ср. *Casina*, 75; *Epidicus*, 699; *Poenulus*, 1240).

8 В своей удивительной в других отношениях рецензии (он признает, что прочитал начало *io! ueisat deiuos...* "o niederschaue der Gott..."), которую он сделал на книгу Гольдмана, *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXVII, 2, 1927, p. 82, A. Meillet пишет: "Принимая сближение с аблаутом *nīs*, предложенное Фестом, М. Гольдман [sic, 4 раза] учит, что *noīs* и *voīs*, на чью опозицию он указывает, стоят классических *nōbīs* и *uōbīs*. Идея гениальна". NOISI "*nīs*" (начиная с Dressel, 1880; снова Gjerstad, 1959) невозможно (нужно хотя бы NOISEI!), а также гипотеза о дезингенсе *-oīs*, соответствующем греческому *-οῖσι*, единственным другим приемлемым предложением, которое ничего не изменит в моей интерпретации, является *noīs* + диктема *i*, то есть греческое *οὔτοσ-ι* (Runes, 1933); но нет никаких указаний на то, что такая *i* когда-либо использовалась в латыни с личными местоимениями.

9 R. Meringer "Zur Duenos-Inschrift", *Indogermanische Forschungen*, XXI, 1907, стр. 307-308, иначе: "zu NOIS = *nīs* möchte ich bemerken, dass der Übergang von *oi* zu *ī* vielleicht von einem verlorenen* *uoīs* = *uōbīs* her stammt, denn dieses hätte* *uīs* ergeben müssen, wie die Verhältnisse *uoīs* "du willst" : *uīs* [так Мерингер толкует см. здесь в конце второй строки], **uoinom*: *uīnum*, **uoicos*: *uīcus* zu beweisen scheinen".

10 Это отсылает нас к Р. Кенту, "The Inscription of Duenos", *Language*, II, 1926, p. 216, согласно которому основная трудность в признании эквивалентов *nōbīs* и *uōbīs* здесь заключалась в том, "чтобы найти драматические персоны для множественного числа "мы" и множественного числа "вы"".

11 Г.Н. Олкотт, *Thesaurus linguae latinae epigraphicae*, I, Rome, 1904, p. 118, s. v. *adsto* (*asto*), пишет об этой надписи: "Обратите внимание на особое употребление, "оставаться", "быть настоящей необходимостью". Это употребление, близкое к употреблению Лукреция, III, 1078 (*certa quidem* [исправлено из *codd. certe equidem*] *finis uītae mortālibus adstat*), не рассматривается в исследовании Э. Хаулера о значениях преверба *ad-*, "*adsedulo*, zu Terenz *Adelphoi* 50", *Wiener Studien*, XL, 1918, pp. 81-84.

12 Что касается пассива, то см. Плавт, *Тринуммус*, 1162: Лиситель говорит Калликлу: *istāc lēge filiam tuam spondēn mī uxōrem darī?* "На этом условии ты обязуешься отдать мне в жены свою дочь?" (цитирую в основном Плавта в переводе А. Эрншта). W. Brandenstein "Zur Duenosinschrift", *Glotta*, XXV, 1936, p. 31, отказывается понимать *rāscārī* в обиходном смысле "versöhnen", потому что, когда девушка несчастлива, это не оправдывает *Versöhnung* - по крайней мере, вне легких произведений Овидия - и направляет слово к "Verloben", несомненно, в связи с "Verlobungszeremonie"; аналогичным образом D. St. Marin, *art. cit.* p. 444: "чтобы понять "versöhnen, rappacificarsi, pacificarsi, etc.", говорит он, нужно пренебречь "della poca amabilità iniziale della ragazza, il che sarebbe in contrasto coll'idèa di *ri-pacificarsi*", и он предпочитает переводить "concludere, arrivare ad un patto". Предложенная здесь интерпретация позволяет избежать этой трудности (если она действительно существует): правовое состояние, нормальное состояние семьи - это *rax*: даже "первоначальный", женский недостаток *cōmitās* должен быть исправлен, *rax* "r-established".

13 Возможно, в третьей строке странная форма К - неожиданная, кстати: Leumann-Hofmann, p. 46 ниже - FEKED (правый косяк и большая С рядом с ним) была произведена в результате аналогичной ошибки; гравер должен был гравировать С (ср. COSMIS), но он неоправданно начал с правого косяка, который он позволил оставить, и он написал С, пытаясь поглотить косяк. Другая буква К в надписи - ПАКАРИ во второй строке - может быть результатом аналогичной, но более сложной ошибки.

14 Для обозначения *оре* см. Плавт, *Эпидик*, 150-152: Стратиппокл спрашивает, что делать с флейтисткой. Мы что-нибудь придумаем, - отвечает Эпидик, - я избавлюсь от нее так или иначе" (*aliquā ore exsoluam*).

15 Некоторые создали *Tutesia*-, собственное имя иногда (Болелли) "мага", который делал фильтры, иногда (уже Дрессель) богини, иначе неизвестной (*Ops Tuteria*!). Автором, который ближе всего подошел к приведенному здесь объяснению (он признавал, что это был брак и что TOITESIAI был юридическим термином), является A. Pagliaro, "La cosiddetta iscrizione di Dueno", *Atene e Roma*, ser. III, II, 1934, стр. 162-175; но, не понимая отношений между лицами и признавая, что NOISI - *это nisi*, он странно интерпретирует TOITESIAI: "è dunque un aggettivo *toitesio* - il cui significato originario deve indicare comunque 'potestas'"; отталкиваясь от этого слишком общего значения, он колеблется между несколькими значениями: 1° передавая *ops* через "azione, attività, forza che produce", он понимает *ops tūteria* как "funzione tutoria, cioè un'attività che importe esercizio di una potestà" - оценивая здесь *manus maritālis*; 2° передавая *ops* через "sostanza, ricchezza", он признает в *ops tūteria* приданое - данное отцом. Он предпочитает первое значение и переводит фразу (из NOISI в VOIS) "a meno che tu non voglia (VOIS = *uīs de uolō*) ritenerti pago dell' esercizio della potestà maritale".

16 "Die Suffixform -*sla*-, vornehmlich im Germanischen", *Paul und Braunes Beiträge*, III, 1876, pp. 335-347; о латинских фактах, p. 346.

17 Единственное другое правдоподобное *l* (см. ниже, п. 1 р. 24) в надписи также искажено, но по-другому (*l*. 3, MA ? OSTATOD); забавно отметить, что в рукописях Плавта *tute iam* несколько раз заменяется *tutelam*; кроме того, подобная ошибка встречается часто (*lubet-iubet, malorum-maiorum* и т. д.).

18 О *spōnsiō* и его религиозной природе см. A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris, 1943, особенно pp. 98-112; P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, Turin, 1965, notes 38 on pp. 22-23, and 78 on p. 39 (библиография и обсуждения).

19 R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Paris, 1960, p. 108,

20 См. также *Rudens*, 1197, старый Демонес говорит о Палестре, отца которого он только что узнал: *eam dē genere summō adolescentī dabō*; 1269, молодой человек, желающий жениться на Палестре, спрашивает своего вольноотпущенника: *censēn hodiē despondēbit* (scil. *senex*) *eam mihi, quaesō?* Ср. *Truculentus*, 841 и др.

21 Пример в "Стихе" Плавта: отец, чьи два зятя уехали далеко, хочет вернуть своих дочерей домой и выдать их замуж вопреки себе; одна из них говорит: ... *uirīs.... tantās apsentibus nostrīs | facit iniūriās inmeritō nōsque ab eīs abdūcere uolt* (15-17); ее сестра, которая не менее огорчена, тем не менее советует терпение и гибкость: *nōs oportet, quod ille faciat, cuius potestās plus potest, | exorandō, haud aduersandō, sūmenāam operam censeō*.

22 Поскольку в группах из трех согласных, независимо от того, образуются ли они внутри слова или в двух следующих друг за другом словах, гравер удаляет первую (л. 2: ASTED - ADSTED; л. 3: MEDMALOSTATOD - MALOD, а не - OM или - os, см. ниже, п. 1 с. 24),

множественное число NOIS (*tūtōrēs* из л. 2), возможно, подскажет понимание начала во множественном числе: IOVES(A)N) TDEIVOSQOIMEDMITA(N) TNEI...; *mittant*, 3 pl., может быть либо изъявительным наклонением гипотетического **mittāre*, либо сослагательным наклонением эвентуальности (от которой в то время не было причин отказываться; ср. здесь SIED, но это можно объяснить и притяжением ASTED) обычного *mittere*, что подтверждает, что это массовый, сборный предмет, ожидающий любого покупателя у производителя.

23 Ср. различные религиозные обряды (*tenē āram...*, *inquitō u mē tangitō...*), сопровождающие клятву ленона Лабракса под поручительство Венеры (*Venus haec uolō adroget tē*) в Руденсе, 1332-1349 гг.

24 Возлияния, последовательно совершаемые заинтересованными сторонами? В Риме мы не знаем ни одной договорной клятвы с использованием того же сосуда, что и, например, в скифской клятве, Геродот, IV 70 (ср. выражение современных осетин, потомков скифов, *ard xæryu* "съесть клятву", в смысле "поклониться"), или в употреблении турок (*u içmek* "пить клятву, клясться") и многих других народов.

25 1° Начало л. 3 можно понять так: изложение закланной вещи завершено, и ваза возобновляет речь: "Бонус, честный человек (верный, уважающий богов и свое слово, ср. *bonā fidē*) сделал меня (*mē fēcīt*) с целью добра, хорошего использования (*in mānum*: ср. в классическом, после утраты прилагательного *mānus*, *uertere in bonum*), только (? EINOM читается как OINOM, *ūnum*; кажется, есть штрих в нижней части E, очерчивающий O того же размера, что и MANOM, Goldmann, *op. cit.*, Taf. 2 и 5; о конструкции в *mānum ūnum* см. Плавтус, *Вакхиды*, 832: "Куда ты меня ведешь? - *Tris ūnōs passūs*, всего в трех шагах отсюда)".

2° При неопределенности в вопросе о том, относится ли дательный падеж DVENOI "bonō" к предыдущему или последующему предложению, вторая часть третьей строки также понятна. *Nē stātō* - норма: ср. *nī stemitō* в конце первого фрагмента "Двенадцати таблиц". *Stāre*, обычное во все времена в значении *esse* "cum aliqua significatione diuturnitatis", строится подобно ему (ср. *esse superciliīs rāsīs*) с аблативом качества, и эта конструкция, судя по цитатам грамматиста Нония Марцелла, стр. 391-392, и некоторых других, была распространена среди древних поэтов (*stant puluere campī; caelum cālīgine stat*; ср. также Вергилий, *Энеида*, VI 300, *stant lūmina* [= Charontis] *flammā*). С другой стороны, когда ваза говорит в аблативе MED MALO(D) (падение первой из трех последовательных согласных, как в ASTED, V. выше, п. 1 р. 23), это "я плохой" может означать, в противоположность DVENOS, DVENOI, "я, сосуд, свидетель и религиозный инструмент клятвы, используемый неправильно, в лжесвидетельстве (ср. *malā fidē*)". Таким образом, возможны две конструкции:

а) Присоединяя DVENOI к тому, что следует далее, и придавая *stāre* безличное значение (ср. *adstāre* во второй строке): *bonō nē mē malō stātō*, "Пусть не возникнет, в ущерб честному человеку (= бонус первого предложения, мой фактор), ситуация, характеризующаяся неправильным использованием меня (которая приведет его к позору, дезаачит его или сделает его невольным соучастником в злодеянии против богов)".

б) Связывая DVENOI с вышеупомянутым и придавая *stātō* тот же субъект, что и *fēcīt* (в примерах, известных архаическим поэтам, субъект *stāre* и существительное в аблауте конкретны: *campī... puluere*, *ager* или *fundus... sentibus*, *caelum... cālīgine*, - правда, с фигуральным употреблением у Луцилия, согласно единственному сохранившемуся титулу Аулу-Гелле, VIII 5: *stat sentibus pectus*; но можно думать, что в VI° или V° веке употребление было шире): "Честный человек сделал меня, имея в виду только добро, для честного человека; пусть он (= мой фактор) не останется отмеченным неправильным использованием

меня" (следовательно, пусть он не будет введен в заблуждение или введен в религиозно плохое "состояние").

В надписи DVENO- относится к людям, MANO- - к действиям. Этимология, возможно, оправдывает это различие: DVENO- имеет религиозное происхождение (вед. *dúvas* "культ, подношение богу"), а элемент * *mā-* означает "быть вовремя", М. Покровский, "Maturus, Matuta, matutinus, manus (manis), manes, mane", *Kuhner Zeitschrift*, XXXV, 1897, p. 233-237; впоследствии *бонус*, оставаясь в одиночестве, приобрел все значения. Что касается связи *bonus-malus*, моральной или иной, то она часто встречается у Плавта (*Cistellaria*, 705; *Curculio*, 272-273; *Truculentus*, 727...).

26 Я очень благодарен редакторам и издателям журналов, которые позволили мне использовать эти старые тексты. Господин Арманд Минар был достаточно щедр, чтобы прочитать их, исправить ошибки и добавить много полезной информации.

Часть первая

ПРИМЕЧАНИЯ

Андре Магделану

Соки

Латинское существительное, обозначающее закон, существительное среднего рода *iūs*, выделено курсивом, но в ирландском языке есть прилагательное, которое кажется родственным и, несомненно, восходит к индоиранскому **yauiš*, что засвидетельствовано в авестийском выражении *yaōž-dā-*, обычно переводимом "очищать", и в ведийском *mōt yós* (*yóh*), переводимом "*Glück*", "*heur*", которое, как справедливо отмечает Джозеф Вендриес, "несомненно, принадлежит к древнейшему фонду религиозной [лексике](#)¹". Однако такое сравнение порождает ряд проблем.

Эти два слова имеют удивительные формы.

Латинское *iūs*, склонение которого является полным (*gen. iūris, pl. iūra*; Paul 225^(b) L⁽²⁾: "*iusa*"), конечно, может происходить от примитивного **yous*, **yeus*, но это была бы внесерийная форма, и две древнейшие латинские надписи случайно дают архаическое состояние двух производных *iūstus* и *iūrāre*: это *iouestod* (аблатив) и *iouesat* (3 гл. настоящего времени)². Таким образом, *iūs* - это скорее сокращение **ioues-* (существительное **iouos*, типа *genus, generis*); в качестве параллельного случая приведем *rūs* (*gen. rūris*) "сельская местность", связанное с авестийским *ravas* "свободное пространство" (и, далее, с немецким *Raum*, и т.д.). Прилагательное *iūstus* образуется как *hones-tus, faus-tus*, от мужских s-тем *honōs, fauor*, а глагол *iūr-āre* - как *gener-āre*.

Индоиранская форма, с другой стороны, откровенно необычна. Единственный параллельный случай, загадочное вед. *dóh* (*hapaḥ*, ном. - neuter acc. RV, V 61, 5), 'предплечье, рука' (постведическое, двойственное *doṣi*, множественное *doṣi*; затем тема на -n в косвенных падежах, род. п. *dos-na-h*), авест. *daoš* (двойной номинатив *daoša*) 'рука, плечо' (перс. *doš* 'плечо') не помогает интерпретации, а редукция *-avas к *-auš необычна. В авестийском языке *mōt yaoš* используется только в винительном падеже, это окаменевший винительный падеж, почти всегда соединенный с корнем *dā-* 'класть'; индийское употребление более гибкое, но более странное: *yóh*, который также не склоняется, встречается только в сочетании с *śát*, *mōt* соседнего значения и употребления и не менее аномальным; порядок всегда *śát yóh*, и если в некоторых случаях эта группа действительно функционирует как аккузатив (прямой режим) или как номинатив (атрибут), в других она является просто видом наречия, почти восклицанием; она "плавает", говорит L. Рену³, "между синтаксическим употреблением и употреблением междометий". Этимология *yóh* неясна; связь с вед. *yu-* "связывать, запрягать; завладевать" предполагает семантическое развитие, которое вряд ли допустимо, а в латыни *iūs* не сводится к той же идее без искусственных приемов; кроме того, трудно понять, почему ожидаемая форма, **yávaḥ* (как *śrávaḥ* "слава", от *śru-* "слышать"), была бы изменена таким образом, если бы связь с *yu-* была очевидна.

Не совпадают и значения латинского *mōt* и индоиранского слова, относящихся к разным разделам лексики: несмотря на многочисленные связи, право - это не религия. Более того, между двумя ветвями индоиранского языка существуют значительные различия в употреблении. Однако можно определить, что общего у *iūs* с *yauš*⁴.

¹ "Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique", *Mémoires de la Société de Linguistique*, XX, 1918, p. 3.

² См. выше, p. 23 n. 1.

³ *Vedic and Pāṇinian Studies*, XV, 1966, p. 10.

⁴ Набросок этого исследования появился под названием "A propos de latin *jus*" в *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXIV, 1947-1948, pp. 95-112.

I. АВЕСТИЙСКИЙ ЯОЖ-ДА-1

У этого выражения есть три варианта использования.

1°. "Сделать мистически полным, совершенным, невидимую вещь, сущность, мифическое состояние". Именно такое употребление встречается в двух гатийных примерах, достаточно четких фрагментах двух строф, из двух предложений, конструкция которых не столь однозначна. В *Ясне*, 44, 9, Зороастр в диалоге с Господом о своей миссии говорит о *daēnā* (несомненно, "мудреца", *hu-dānaoš*, упоминаемого в следующем стихе), религиозной части души, точке приложения апостольства; он говорит: "религиозное сознание я должен

(императив, 1^{ое} лицо) *yaoš....dā*-²; мы легко переводим это как "просветить" или "освятить" (Дюшен-Гиллемин). В *Ясне*, 48, 5, Армаити (Благочестивый Мыслитель, один из архангелов, в котором олицетворяется отношение верующих) просит подготовить для смертного, посредством дел доброго учения, "лучшие вещи", а именно возрождение, вечную жизнь: глагол, используемый для обозначения этой подготовки, - *yaož-dā*. В этих двух случаях, как и в других в постгатической Авесте, понятие, к которому применяется действие *yaož-dā*-, и которое не является материальной, конкретной вещью (религиозное сознание, возрождение), является хорошим заранее, хорошим само по себе; в одном случае это просто вопрос хорошей ориентации уже религиозного элемента человеческой личности; в другом - обеспечение лучшего *посмертного* будущего для религиозного человека.

2°. "Ритуально приводить инструмент поклонения в состояние, необходимое для его религиозного использования; освящать", причем эта ритуальная операция не подразумевает возмещения за предыдущий промах или ошибку. Так, в Авесте упоминается ритуально приготовленный ликер или возлияние *yaož.datəm zaοθrəm* (*Yašt* X 120; ср. *Yasna*, 65, 10; *Vidēvāt* 14, 4; *Yašt* VIII 63), ритуально освященные дрова, *aēsmtəm yaož.dātəm* (*Ясна*, 71, 8; ср. 62, 10; *Видевдат*, 18, 19); он показывает Зороастра "ритуально исправляющим, освящающим" алтарь огня, *ātrəm pairi. yaoždaθəntəm* (*Ясна*, 9, 1).

3°. "Ритуально восстанавливать, очищать то, что было сначала осквернено". Это наиболее частое употребление, возможно, потому, что слово особенно часто встречается в Видевдате, религиозном кодексе, в котором рассматривается большое количество проступков, особенно против ритуальной чистоты, и соответствующих наказаний и компенсаций.

Эти значения явно связаны между собой, иначе они не выражались бы одним и тем же словом. Их можно сгруппировать по-разному. Первая - мистическая и даже моральная, две другие - ритуальные, что, кстати, означает, что нет причин удивляться и выводить семантическую хронологию из того факта, что гаты знают только первую ценность, поскольку религия, которая их вдохновляет, совершенно абстрактна, возвышает и даже сохраняет только внутреннее усилие, в отличие от поклонения и магии. Но с другой, возможно, более важной точки зрения, первое значение, не предполагающее упадка, отделено от третьего, по сути восстановительного; конечно, прогресс к лучшему и исправление зла, как гигиена и медицина, имеют одну и ту же пружину, но порождают разные правила.

Агентом освящения (или освящения, или очищения) несколько раз выступает Зороастр как реформатор или чиновник, но обычно это жрец, *заотар*, специалист по очищению или даже сам поклоняющийся. Лишь очень редко это сверхъестественное существо: в *Ясне*, 48, 5, как мы только что видели, это Армаити, но это особый случай: несколько архангелов, особенно этот (и Воху Манах), являются одновременно аспектами Бога, сублимацией человеческого отношения. В *Yašt* X 92 Мипра, которому Бог поручил быть покровителем и как бы заместителем человечества, должен быть признан людьми как "освятитель (или освячитель, или очиститель: *yaoždātārəm*) всех этих очень хороших созданий". Единственное мифическое существо, для которого обычно используется слово, - это Анахита, речная богиня, олицетворение вод, которые в маздеизме, наряду с бычьей мочой, являются одним из двух великих средств очищения. Например, в *Ясне*, 65, 5 (= *Абан Яшт*; и *Яшт*, V, 5), именно она, описанная в стихе 1 как целительница, *baēšazyā*, говорит: *hā me āpō yaoždađāiti* "эта моя вода очищает...". Тем самым она, так сказать, обыгрывает свою двойственную природу: река и богиня. Подобные высказывания следует поставить в один ряд с теми,

которые часто встречаются в "Видевдате", где речь явно идет о воде или *gōtēz* как средстве действия *yaoždā-*:

hakəṛəṭ āpō vīsrasčayən aθa yaoždayən... (7, 29)

Пусть они окропят его водой один раз, чтобы очистить...

tanūm pairi.yaoždaiθīta gəuś maēsmana apāsa... (8, 36)

Он очистит все свое тело бычьей мочой и водой...

āpō tanūm pairi.yaoždaiθīta... (9, 31)

Он очистит все свое тело водой...

См. также

yaoždya tačinti āpō zrayəñhat hača pūitikāt... (5, 19)

С очищением (= очищенные) воды вытекают из (мифического) озера Путика...

Одно из особых направлений этого служения Анахиты касается поколения, и *yaož-dā-* здесь, похоже, имеет значение не столько "очищения", сколько "приведения в идеальное состояние", как физиологическое, так и религиозное. В *Ясне*, 65, 2 (*Yašt V*, 2) о ней сказано:

"Та, кто приводит в идеальное состояние (*yaoždaḍāiti*) семя всех мужчин, та, кто приводит в идеальное состояние утробу всех женщин для рождения, та, кто заставляет всех женщин хорошо рожать (*huzāmitō daḍāiti*), кто приносит (*avabaraiti*), в желаемом количестве и качестве, молоко всех *женщин*".

Принадлежит ли акт *yaož-dā-* в большей степени к одной из трех функций? В принципе, по своим точкам применения и последствиям он должен касаться и служить им всем, придавая или восстанавливая каждому существу или объекту, будь то "религиозное сознание", инструмент поклонения, оскверненное тело или органы порождения, особое совершенство, подразумеваемое его определением или предназначением. Следует, однако, отметить, что нет ни одного примера *использования yaož-dā-* в служении воинской функции: несомненно, понятие *yaoš* исключает насилие.

По своему механизму, приводящему в действие только ритуальные или мистические силы, акт *yaož-dā*, безусловно, имеет первое значение, и это, несомненно, то, что подразумевается под интересной классификацией, найденной в кодексе Видевдата, именно в изложении проступков и наказаний.

Многие из этих наказаний вводятся вопросом типа *kā hē asti čiθa?* "какова плата за это?". Но дважды (3. 38, ср. 39; 8, 27) формула более сложная, именно тоекратная; это, по сути, особо тяжкие грехи: один - педерастия, другой - последний в ряду грехов возрастающей тяжести: "Если человек похоронит тело человека или тело собаки и пройдет два года, как он не похоронит его..."

kā hē asti čīθa, kā hē asti āpərətiš, kaṭ hē asti yaoždāθrəm?

Что такое čīθā? Что такое āpərətiš? Из чего состоит yaoždāθrəm?

Глоссы, прилагаемые к пехлевийскому переводу, проливают различный свет на эти три существительных: *čīθā* - "прекрасный", глосса "в отношении товаров"; *āpərətiš* - "два вида кнута"; *yaoždāθrəm*⁴ - "в отношении души". Этимология первых двух терминов подтверждает эти толкования: *čīθā* - существительное, образованное от корня, встречающегося, например, в греческом в τίνω, ποινή (первые значения которых - "платить" и "выкуп"), в старославянском в сѣна "цена"; *ā-pərətiš* - правильно "талион", от корня *par-* "делать равным", который, вероятно, находится в латинском прилагательном *rār* "равный". Итак, перед нами классификация наказаний, расположенных, по-видимому, в порядке возрастания их значимости: *денежный штраф, телесное наказание, маги́ко-религиозное искупление*. (Ответ на этот тройной вопрос, кроме того, в обоих случаях отрицательный; преступление не поддается объяснению: *nava hē asti čīθa, nava hē asti āpərətiš, nōit hē asti yaoždāθrəm...*)

Эта тройная классификация искупления параллельна тройной классификации лекарств, индоевропейский характер которой М. Бенвенист недавно сделал *вероятным*⁵; как и она, она в конечном счете основана на концепции трех фонетических *тионов*⁶: подобно тому, как Видевдат (7, 44) *различает*⁷ "лекарство из растений" (*urvarō.baēšaza-*), "медицину ножей" (*karētō.baēšaza-*) и "медицину заклинаний" (*maθrō. baēšaza-*), т.е. а-д. три разновидности медицины, основанные соответственно на растительной *жизненной силе*, на *насильственном* и *кровавом* вмешательстве и на *магии*, точно так же он выделяет здесь три способа искупления соответственно *экономического* (еще один аспект третьей функции), *насильственного* и *маги́ко-религиозного* характера.

И последнее замечание. Хотя совокупность освящений, посвящений и очищений вносит вклад в гармонию мира, в справедливый порядок, олицетворяемый первым архангелом, *Ашей*, эта солидарность никогда не подчеркивается. В каждом случае акт *yaož-dā-* имеет в виду только себя, ограничивается своим собственным бенефициаром, без космической или даже коллективной перспективы.

II. ВЕДИК ŚÁṂYÓḤ

В Р̥ҕВеде слово *yóḥ* встречается только в сочетании с *śám* (*śáṁyóḥ* 17 раз; *śáṁsa yós sa* 3 раза; соединение *śamyóḥ* 1 раз, если это еще не *śáṁyóḥ*) и не встречается ни в каких других выражениях, в то время как *śám* "Heil, Segen" часто встречается один и дает соединение *śambhú* (*śambhú́, śámbhaviṣṭ ha, viśváśambhū*).

Глаголы, которые чаще всего ассоциируются только с *śám*, - это глаголы *as-* и *bhū-* "быть, становиться" (63 случая из ⁸⁷⁸); поэтому неудивительно, что они также, один дважды, другой трижды, ассоциируются с набором *śáṁyóḥ*. Но из оставшихся 16 примеров 7 показывают *śáṁ yóḥ* (или *śáṁsa yós sa*) как зависимость от глагола *dhā-* "ставить, устанавливать и т. д.", в то время как остальные 9 примеров содержат или почти содержат разные глаголы (*vah-* 2 раза; *yam-, īḍ-, dā-, sru-, kr-, ā-yaj-* и *aś-, vaś* по 1 разу). Поскольку, кроме того, только *śám* никогда не опирается на глагол *dhā-*, мы можем сказать статистически, что присутствие *yóḥ* имеет тенденцию влечь за собой для *śáṁyóḥ* тот же глагольный корень *dhā-*, который также появляется, сваренный с *yaoš-*, в авестийском *yaož-dā-*, и, следовательно, что выражение **yauš dhā-* было уже индоиранским (ср. θη- в νομοθέτης, θεσμοθέτης).

Невозможно определить значения *yóh* так же точно, как значения *yaoš*. Приведенные переводы группы *śamyoḥ* приблизительны и часто имеют тот недостаток (например, "приветствие", "благословение"), что вызывают в нас резонанс, которого индийские слова, конечно, не имеют. Тем не менее, можно сделать несколько замечаний.

śamyoḥ, возможно, с нюансом, относится к уровню *svastí* "благополучие", то есть обозначает в самом общем виде максимум блага, или, как с готовностью говорит Л. Рену, полноту "heur", безотносительно к разновидностям, составляющим этого блага, этого "heur" ⁹. В жертвоприношении (*iṣṭi*), совершаемом совместно четырьмя должностными лицами (брахман, хотар, адхварью, агнидхра) при содействии жертвователя и его жены, постоянная и обязательная формула, произносимая хотаром и называемая *śamyuvāka*, призывает и *śamyoḥ* и *svastí*, и тогда о жертвоприношении говорят как о *śamyvantā* ¹⁰. В гимнах Р̥Веды это слово часто сопровождается другими, не менее общими выражениями; так, I 93, 7 (к Агни и Соме):

Поскольку ты хорошо защищаешь (*suśārmāṇā*), хорошо помогаешь (*svávasā*), даруй жертвователю *śamyoḥ*.

В отличие от авестийского *yaož-dā-*, только боги, а не человеческие усилия или склонности, не действия мирянина или жреца, наделяют *śamyoḥ*. Но список богов, от которых его ожидают, примечателен: 8 раз Агни, дважды Воды, дважды Рудра (один раз связанный с лекарствами, один раз неуказанный), один раз Марут (связанный с дождем и лекарствами), дважды Асвин (один раз связанный с лекарствами, один раз неуказанный), дважды Бр̥хаспати (один раз неуказанный; о другом см. ниже), 1 раз Питара (неуказанный), 1 раз Индра-Пурхан, 1 раз Митра-Варуна (с молитвой, направленной на богатство), 1 раз все боги вместе (неуказанные). Это означает, что боги первой и второй функции почти не представлены и не вмешиваются как таковые: Индру "исправляет" *Pūṣan*, а Митре-Варуне молятся о богатстве и нисхождении. Наряду со всемогущим Агни, это боги третьей функции или более сложные боги (такие как Рудра, Маруты), но которые в данном случае ограничивают свое действие третьей функцией.

В том же направлении действует и тот факт - в соответствии с упомянутым выше авестийским употреблением (*Anāhitā*, Воды) - что *śamyoḥ* часто ассоциируется с выражениями, связанными с лекарствами:

ṚV, II 33 - гимн Рудре, в котором бог несколько раз прославляется как целитель (строки 2, 5, 12); строфа 13 гласит:

Твои чистые лекарства, о Марут, самые спасительные (*śamamā*), о быки, благотворные, те, что получил (или попросил) наш отец Ману, - я хочу их от Рудры, они, *śāt* и *yóh* ("для (моего) счастья и спасения": Рену)!

Очевидно, именно к этому легендарному факту относится вторая половина *ṚV*, I 114, 2 (к тому же Рудре; строки 1 и 5 относятся к отсутствию болезней, к средствам лечения):

śáṁyóḥ, которые отец Ману обрел благодаря жертвоприношению, пусть мы достигнем их под твоим руководством!

Так же, несомненно, звучит и первая строка *R̥V*, I 106, 5 (к Брхаспати):

О śáṁyóḥ, который был помещен (*dhā-*) тобой в Ману (*mánurhitam*), мы просим!

R̥V, VI 50, 7, спрашивает Уотерс, áraṇ :

Положите (*dhā-*; = дайте)... śáṁyóḥ, потому что вы врачи, очень материнские.

Ср. также *R̥V*, V 53, 14 (к Марутам; ст. 6, 10 также говорят о дожде):

Когда шел дождь, на рассвете, чтобы воды были śáṁyóḥ к нам, медицина....

Аналогично, в четырех отрывках Р̥гВеды (I 189, 2; IV 12, 5; V 69, 3; VI 50, 7) мы встречаем молитву: *bhāvā* (или: *yáchā*; или: *īde*; или: *dhāta*) *tokāya tánayāya śáṁyóḥ* "будь (или: дай; или: я прошу; или: поставь, установи) śáṁyóḥ для *toká-tánaya*", т.е., так или иначе, "для происхождения", непосредственного или более *отдаленного* 11; например, Л. Рену переводит IV 12, 5: "Даруй (нашему) ребенку (детям) и (нашим) потомкам счастье (и) спасение!"

Это не совсем та же молитва, что в Авесте, обращенная к Анахите (чтобы сперма и утроба были пригодны), но в обоих случаях **yauiš* рассматривается в связи с расой, с плодovitостью.

Таким образом, если śáṁyóḥ является более исключительным даром богов, чем авестийский *yaoš*, то, с другой стороны, он менее строго религиозен по своему содержанию и, кажется, указывает на полноту процветания, которого может желать благочестивый человек; иногда контекст делает акцент на аспекте "исцеления" или "плодородия" (происхождения) процветания.

Следует отметить еще два различия, солидарных с этим. Бенефициарами śáṁyóḥ всегда являются люди, отдельные личности или группы, тогда как бенефициарами акта *yaož-dā-* могут быть не только люди (оскверненные, например), но и предметы (ритуал) или мифические образы (*daēnā*; будущая жизнь). С другой стороны, просить бога о даровании śáṁyóḥ - значит просить о процветании, не полном в конкретной области, а общем и неопределенном, независимо от получателя и обстоятельств; конечное состояние, достигаемое операцией *yaož-dā-*, скорее обусловлено определением существа, объекта, представления, к которому она применяется, а сама операция варьируется: спиртное, дерево жертвоприношения не "освящаются" (формально) так же, как человек,

прикоснувшийся к труп, "очищается" водой или *gōtēz*, и все же иначе (обращением, всем поведением) "освящается" религиозный элемент души или завоевывается благое перерождение.

В результате, даже в меньшей степени, чем у *яошей*, которых это разделение, эта казуистика были недостаточны, чтобы направить в этом направлении, *śātṛóḥ* отдельного человека или группы не имеет никаких отношений, ни разграничительных, ни гармоничных, ни враждебных с *śātṛóḥ* других людей, его соседей или партнеров.

Такое соотношение совпадений и различий заставляет нас приписать то же значение общему индоиранскому **yauš*, с двумя вариантами:

1°Оптимальное или максимальное состояние (с мистической или ритуальной точки зрения, или с физической, материальной точки зрения), которое может быть достигнуто из данного состояния;

2°Нормальное состояние (с одной и той же точки зрения), восстанавливаемое из нечистого или больного состояния.

Уже индоиранское выражение **yauš dhā-* должно было означать либо одну, либо другую из соответствующих операций: прогресс (мистический, или ритуальный, или материальный) к оптимуму; исправление (ритуальное или медицинское) осквернения или болезни.

III. ЛАТИНСКИЙ ЯЗЫК

Латинское понятие *iūs* разрабатывается на совершенно ином уровне, уровне социальных отношений, но по содержанию его родство с индоиранским понятием **yauš* сразу же бросается в глаза, как это только что было исследовано. Строго говоря, *Jūs* обозначает область максимальных действий или притязаний, вытекающих из естественного определения или конвенционального статуса индивида или группы: клиенту *qui ius petit* юрист излагает то, на что он может претендовать в данных обстоятельствах, *de iure respondet*. Но - и это существенное отличие от **yauš* - поскольку мы имеем дело с отношениями, *iūs* каждого человека постоянно сталкивается с *iūs* другого, с *iūra* других людей и, чаще всего, определяется по отношению к ним. В случае конфликта между несколькими *iūra*, спора, *iūrgium*, *iūdex* указывает границы каждой из них, *ius dicit*, *ius reddit*; в случае *iniūria*, то есть нарушения *iūs*, он указывает наказание и возмещение. В случае с гражданским или религиозным магистратом это слово можно перевести как "компетенция": так, *ius consulum*, *ius fetiale*.

Совокупность *iūra*, касающихся того или иного типа отношений, сама является, во втором смысле, *iūs*: *ius ciuile*, *ius gentium*. В более общем смысле Рим иногда предоставлял побежденным врагам *ut eodem iure essent, quo fuissent*: здесь *iūs* охватывает все национальное законодательство.

Условиями отношений, порождающих *iūs*, чаще всего являются люди или человеческие коллективы, но, расширяя их (поскольку это не похоже на след более древнего

употребления), мы говорим *ius diuinum*, *ius Manium*: все права богов, манов, и, следовательно, обязанности людей, живых, по отношению к ним: мифические существа рассматриваются здесь, как часто бывает в Риме, как "законные" партнеры.

Поскольку *iūs* - это то, что повелевает поведением соответствующего лица по отношению к другим, максимальная область действия или требования, которую оно охватывает, должна быть определена для всех обстоятельств с большой точностью и с предосторожностями, необходимость которых знают римские специалисты в любой области. Следовательно, в отличие от иранского *yaōš* и ведического *yoṣ*, четкое определение каждого *iūs*, формула, устанавливающая его пределы и, в этих пределах, гарантирующая его, являются необходимыми, как и контроль, при необходимости адаптация, со стороны эксперта. Эта потребность, которая привела к расцвету и непрерывному прогрессу "римского права", хорошо выражена в соединении *iūdex*. Там, где индоиранцы говорят **yauš dhā-*, а иранцы *yaōž-dā-*, римляне говорят *iū-dic-*, уже не с корнем *tiθm* и *faciō*, а с корнем *δελκνυμι* и *dīcō*. Иранский посвяtitель или очиститель (*yaōždātar-*), совершающий обряд, автоматически "вкладывает" *yaōš* в существо или объект; по крайней мере, в этом суть его действия, на чем настаивают только тексты; консул, римский судья (*iūdex*), сначала "показывает" *iūs*, который должен быть применен; в частности, прежде чем наказать, он "говорит" (то есть рассматривает, взвешивает), есть ли основания для наказания. Однако когда источником *iūs* является жрец, а через него - боги, мы встречаем такие выражения, как *iūs dare*, ориентированные в том же смысле, что и авестийское *yaōž-dā* - "освящать": Иранский жрец, который делает спиртное или дерево пригодным для жертвоприношения, "вкладывая" в него *yaōš*, делает нечто аналогичное некоторым вмешательствам авгура, толкователя знаков: *cum plebe agendi ius aut dare aut non dare augurum est*.

Определение означает измерение. Поэтому неудивительно, что в *osque*, где *iūs* не встречается, его место занимает само название меры, *med-*, *medes-*: *meddix*, имя высшего магистрата, параллельно *iūdex*, а *merstos* (т.е. **meds-to-*) - это как раз *iūstus*.

Эта важность формулировки *iūs* объясняет значение глагола *iūrāre*: "определять область действий, которые человек должен будет выполнить, как правило, в интересах другого". Кроме того, в торжественных случаях, когда особенно важно избежать недоразумений и лазеек, формула клятвы является готовой, составленной на досуге: так, как мы увидим ниже, обстоит дело с древнейшей римской клятвой, зафиксированной в письменном виде. Именно такое употребление зафиксировано и в формуле *iurare in uerba alicuius* - "повторять, делать своей программу действий, сформулированную другим (для использования клятвopреступником)". Само название клятвы, *iūs iūrāndum* (у Плавта только один раз *iūrāndum*), правильно означает "формулировка, которая должна быть сформулирована, чтобы определить область действия". Отличие этого употребления *iūs* от общепринятого в том, что для клянущегося речь идет уже не о праве, а об обязанности, то есть о признании права другого: область действия не та, которую он сможет выполнить, а та, которую он будет обязан выполнить.

Поскольку обязательство касается клянущегося, естественно, что иногда появляется депонентная форма, по крайней мере, в прошедшем времени. "Как поступит мой сосед, - говорит Ленон в *Персе* 401, - *qui mihi iuratus sese hodie argentum dare*, который поклялся дать мне сегодня деньги?" И добавляет (402-403): "Если этот день пройдет, он мне ничего не даст, *ego argentum ille ius iurandum amiserit*, мы будем я за мои деньги он за его [клятву](#)¹²". Таким образом, *iūrātus* (Цицерон и др.) стал обозначать того, кто дал клятву, клятвopреступника.

В этом употреблении *iūs*, как и *iūrāre* (как и *periūrium*), несомненно, имеет религиозный элемент. Но я сомневаюсь, что этот элемент является прямым продолжением того, который наблюдается, по крайней мере, в авестийском *уаош*. В определенном смысле все "право", все правовые акты с клятвой или без нее, все контракты, все обязательства находятся под гарантией *fides*, которую сам Юпитер гарантировал и обожествлял в непосредственной близости от себя как *Fides* или как *Dius Fidius*. Клятва здесь лишь особый случай, в котором формула, поскольку она создает *iūs*, определяя его в соответствии с обстоятельствами, нуждается в особенно сильной гарантии.

Так, подобно Варуне в Индии, Юпитер, со своим *aler ego* Диом Фидием, является непосредственным защитником клятвы, хотя иногда - Плавт приводит множество примеров - вызывается бог, мифическое представление, более близкое к специальному предмету клятвы. Когда Брут, *трибун Целерума* Тарквина, клянется отомстить за Лукрецию оружием, летописи заставляют его поклясться Марсом; *per sidera iuro, per superos et si qua fides tellure sub ima est, iuro*, говорит Эней в подземном мире в тени Дидоны ("Энеида" VI 458). Именно в этом обращении к богам как гарантам *iūs iūrāndum*, а не в формулировке этого *iūs*, заложен мощный религиозный характер всей операции. Явная или неявная, эта ссылка, следовательно, необходима. Она выражается различными конструкциями: *iurare per Jouem* - обычная, но также и *iurare Jouem Lapidem*; именно последняя читается в начале самой древней клятвы, *iouesat deuios quōi me mitat* "тот, кто посылает меня (или передает мне сосуд), клянется богам", - слова, за которыми следует предложение обязательства от первого лица, формула, очевидно, для повторения в том виде, в каком она есть; В этом случае уже не содержание клятвы (обычно в форме инфинитивного предложения) является прямым режимом *iurare*, а, по крайней мере внешне, мифические *гаранты*¹³. Но, какова бы ни была конструкция, религиозный элемент *iurare* состоит в божественной помощи, которая является скорее неотъемлемой, чем конститутивной.

Мне также не кажется, что из тех немногих выражений, которые иногда используются для этого, вытекает фундаментально религиозное значение *iūs*.

В главе 139 "*De re rustica*" Катон предлагает молитву, чтобы умиротворить божество, кем бы оно ни было, которое крестьянин рискует оскорбить, обрезая дерево: *Si deus si dea es, quōiū illud sacrum est, uti tibi ius siet porco piaculo facere*¹⁴... Божество рассматривается в качестве собственника, поэтому естественно, что по аналогии с вопросами собственности между людьми, обычным предметом *iūs*, возмещение (в данном случае *piaculum*), на которое может претендовать божество, также подпадает под *iūs*.

В Aulu-Gelle, I 12, 14, мы читаем формулу, по которой великий понтифик "взял" маленького ребенка, чтобы сделать его весталкой: "*Sacerdotem Vestalem quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere, pro populo Romano Quiritibus, utēi quae optuma lege fuit, ita te, amata, capio*¹⁵. *Jūs*, очевидно, не имеет здесь иного значения, кроме "компетенции" весталки, набора операций, составляющих, согласно разуму и традиции, само определение весталки.

Поэтому два уровня, на которых индоиранцы и римляне использовали это понятие, совершенно различны. Что представляло собой первобытное государство в индоевропейские времена? Были ли римляне секуляризованы, а индоиранцы *мистицизированы*¹⁶? И то, и другое, несомненно, верно: во многих вопросах гении двух обществ расходились в этих двух смыслах. Но мы должны остерегаться рассматривать ведическое государство, например, как верное продолжение индоевропейского. Вместо этого мы должны попытаться представить себе все еще туманное *уеу(e)s, где эти две вещи

еще не были разделены: общий объем сакральности или благополучия, желаемый людьми для себя или для объектов поклонения и "вложенный" в них богами или жрецами; максимальная область действия, признаваемая в каждом конкретном случае для каждого человека и "сказанная" либо традицией, либо квалифицированным арбитром.

Во всяком случае, на двух крайних точках индоевропейского [мира](#)¹⁷ расхождение стало таким, что именно другие индийские термины по смыслу напоминают латинские *iūs*: в ведийские времена - и уже в индоиранские - *ṛtá*, расположение частей мира, общества, а также "истинное", истина, состоящая в соответствии этому порядку; позднее *dharma*, набор привилегий и повинностей, свойственных каждому типу, каждому "классу" людей. Не будучи никогда полностью секуляризованными, эти рамочные понятия, особенно второе, открыли себя для своего рода правовой морали. И наоборот, даже если очевидная польза от соблюдения правил, в отличие от беспорядка или излишеств варварских обычаев, вторично развивала чувство уважения, почитания и благочестия к *iūs*, *uir iūstus*, *iūstitia*, Только в христианстве прилагательное *iūstus*, по крайней мере, приобрело должное религиозное значение, которое оно обязано, кроме того, греческому языку, ивриту, но которое, время от времени, присоединялось к аспектам идеологии иранского *yaoš*, если не ведийского *уо́ш*. Страшные споры последних двух тысячелетий об "оправдании" верой или делами вызовут у нас в заключение строфу из *Ясны*, 44, 9, с которой началось наше исследование и где Зороастр признает себя обладателем миссии *yaož-dā* - религиозной совести человека, то есть освящения ее, с целью вечного блаженства.

1 Эти мысли относятся и к производным: *yaoždā*, *yaoždāti*, *yaoždātar'* *yaoždāθra* и т.д.

2 Единственный пример, когда *yaoš* и *dā*- разделены.

3 Похоже, что эсхатологическая перспектива, свойственная маздеизму, распространила эту связь "*zəθa* (рождение) - *yaoždā*-" на другой вид рождения, более важный, чем другой, - повторное рождение (*aipī.zəθa*-), рождение к вечной жизни. Действительно, это слово *aipī.zəθa* встречается в Авесте лишь дважды (в *Gāthā*, Y., 48, 5, и, согласно ему, несомненно, в V., 5, 21), и оба раза это слово зависит от *yaoždā* (с мистическим значением, первым значением Варфоломея): Благое Учение обеспечивает в своей полноте человеку возрождение (*yaoždd mašyāi aipī.zəθəm...*).

4 С инструментальным суффиксом *-tro-.

5 *La doctrine médicale des Indo-Européens*, RHR, CXXX (1945, опубликовано в 1947 г.), pp. 5 ff. Бенвенист примиряет *Видевдам*, 7, 44 с Пиндаром, *Пифики*, 3, 40-55 (ἐπαίοδαί, φάρακα, τοράϊ).

6 Не в их социальном выражении (жрецы, воины, производители), а в их философском принципе (сакральность, сила или насилие, богатство или плодородие).

7 Я изменяю порядок текста (который начинается с медицины ножа и заканчивается медициной заклинаний), чтобы перечислить три функции в обычном порядке возрастания; две другие категории, которые относятся к другому (юридическому, немагическому) аспекту первой функции, - это *ašō*- и *dātō*. *baēšaza*, которые используют Порядок и Закон; *Yašt* III (Y. de Aša), 6 объединяет пять категорий, помещая последние две на вершине.

8 Включая соединения типа *śambhú*. О *śám*, *śamyóḥ* см. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 24 и 43, XV, 1966, p. 154 ("bien-être (et) salut").

9 *śámyóḥ* иногда описывается как *arapás* (X 15, 4; 37, 11) "ohne Gebrehte, без физических повреждений".

10 A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, I, 1949, p. 11 (= § 19 и 19 a); L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, 1954, p. 145.

11 L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, I, 1955, p. 67; III, 1957, p. 41: "Формула охватывает сыновей и потомков (более отдаленных, "продленных" сыновей), но также случается, что *tánaṃ* означает "сын" III 1, 23; 183, 3; и т. д." (и обсуждение); *tánaṃ* вряд ли может означать "телесный" (Гельднер: "leiblich"), *ibid.*, XII, 1964, p. 120.

12 В отношении Плавта я цитирую в этом сборнике перевод, сделанный А. Эрну в сборнике Гийома Буде.

13 Как бы это ни объяснялось, такая двойственность конструкции встречается, например, с глаголом *obsecro* (ранее *ob uos sacro*, затем *uos obsecro*). Плавт пишет и *Venus alma, ambae te obsecramus* (*Rudens*, 694), и *pro di immortales, obsecro uestram fidem* (*Mostellaria*, 530), и мы даже имеем, объединив оба, *te hoc obsecrat, ut...*

14 Р. Шиллинг, *La Religion romaine de Vénus*, 1955, p. 55, n. 1, четко подчеркивает чисто юридический, а не религиозный характер этого иута.

15 С другой точки зрения (*amata*), эта формула была изучена в "Te, amata, capio", *Revue des Études Latines*, XLI, 1963, pp. 89-91.

16 Ср. ниже, с. 58, ту же проблему с *crēdō-śrad-dhā-*.

17 Если его действительно следует объяснять с помощью **iustiiō-* (H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, I, 1909, p. 64, об ирландской трактовке **i-*), ирландское прилагательное *u (i) sse, usa* "заслуженный", было бы основано на **ious-*, взятом в значении, близком к первому значению индоиранского **uauš-*: "максимальное состояние, до которого существо может предложить прийти". Фактически, с инфинитивом или существительным с поссесивным прилагательным ("заслуживает его..."), он дает эквивалент латинского отглагольного прилагательного *-ndus*. Лексикон Виндиша в первом томе *Irische Texte*, стр. 864, приводит *is huisse a molath* "laudandus", *is huisse a legená* "legendus", *is use aisndis de* "loquendus", *húise a šerc* "amandus". В одной из версий *Táin Bó Cualnge* (ed. Windisch, p. 675, l. 4741) сравнительное *uissiu* используется таким же образом - в плохом смысле: *is uissiu a bás ocus a éc ocus a aided ind fír, congreiss in rig samhlaid* "Более заслужил свою смерть и кончину и гибель человек, который таким образом возбуждает короля!" (В одном из вариантов, там же, n. 13, дается положительное *hisa*, т. е. *usa*; в другом, там же т. е. *usa*; еще один заменяет *uissiu* на *cóir* "подходящий": *as coir bas et sídeadh et écc do tapairt donto gresis in righ mar sin*; лексикон О'Клери также глоссирует *usa* на *cóir*.) Не похоже, чтобы *uissie* имело какое-либо юридическое применение; во всяком случае, оно не встречается в лексиконе *законов* Аткинсона (*Glossary to vol. I-IV of the Ancient Laws of Ireland*, Dublin, 1901), и несомненный цензор Уитли Стокс не нашел в этом отсутствии никакой вины (*A criticism of Dr. Atkinson's Glossary...*, London, 1903).

Credo и fides

Латинский глагол *crēdō* - почтенное морфологическое ископаемое и, наряду с *iūs*, один из лучших примеров словарных соответствий, ограниченных индоиранскими, италийскими и кельтскими языками. В 1918 году Джозеф Вендриес начал с него свое знаменитое исследование. В ведийском и авестийском языках есть глаголы *śrad dhā-* и *zraz dā-* соответственно; ирландское *cretim* и валлийское *credaf* (последнее, возможно, заимствовано из ирландского) в точности соответствуют слову "credo". Цель последующих страниц - классифицировать сугубо религиозные употребления индийского слова в Р̥гВеде и подчеркнуть их параллелизм с латинским словом, профанным и лишь отчасти [юридическим](#)¹.

¹ Большая часть этой статьи опубликована в "Collection Latomus", XLIV (= *Hommage à Léon Herrmann*), 1960, pp. 323-329. О форме слов и подробных фонетических соответствиях см. А. Ernout, "Skr. *ṣrad-dhā*, lat. *crēdō*, irl. *cretim*" в *Mélanges S. Lévi*, 1911, pp. 85-89, и А. Meillet, "Traitement de s suivie de consonne" в *Mélanges de la Société de Linguistique*, XXII, 1921, pp. 213-214, и "Lat. *crēdō* et *fidēs*", там же, pp. 215-218. Современные взгляды на структуру корня придают правдоподобие гипотезе Й. Дарместера (1883), который уподобляет индоевропейское название "сердце" (лат. *cord-* и др.) первому термину.): тема II **kr-éd-* и тема I **kér-d-* (пак. **ker-*, расширенный в *d*) находятся в тех же отношениях, что и **wr-ég-* (греч. *ῥέζω*) и **wér-g-* (*Ἐργον*), E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, p. 151. О значениях индийских (в Р̥гВеде и далее) и авестийских слов было написано важное исследование, представленное в качестве инаугурационной диссертации в Геттингене в 1948 году: Hans-Werbin Köhler, *Śrad-dhā- in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*; я получил mimeографическую копию только в 1962 году. См. также анализ Г. Виденгрена, "Mythe et foi: phénoménologie religieuse", *Archivio di Filosofia*, 1966, pp. 315-331, с обсуждением на pp. 333-337 (о словах *avestiques* и *védiques*, pp. 323-329).

Сначала полезно вспомнить некоторые размышления, записанные в *Mitra-Varuna*², 1948, pp. 68-71, о существительном *śraddhā*, обозначающем состояние ума, соответствующее этому глаголу, или, скорее, о его исследовании Сильвенем Леви в его книге *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, pp. 108-129.

Сильвен Леви считает, что ему удалось показать, что в сознании индийских ритуалистов слово *śraddhā*, которое поначалу воспринималось как "вера" в христианском понимании этого слова или, по крайней мере, "уверенность", обозначает несколько иное чувство; Точнее, *śraddhā* следует отнести к магическому, а не религиозному уровню; оно обозначает состояние души жертвователя, который знает, как приносить жертву, и который также знает, что, принесенная в соответствии с правилами, его жертва будет иметь неизбежный эффект. В этой системе жертвоприношение, с его кодексом и персоналом, оказывается на задворках богов, над богами, единственной движущей силой нашего мира и всех остальных.

Эта восхитительная книга, которую было бы более чем достойно написать сегодня, несмотря на многочисленные указатели и справочники, и которая в 1896-1897 годах потребовала значительного объема зачистки, эта *"Доктрина жертвоприношения в брахманах"* относится к тому времени, когда новая социология в поисках четких понятий пыталась не только провести различие между магией и религией, но и определить для каждого религиозного явления - например, жертвоприношения - ряд точных уровней. Ученик всегда сотрудничает с мастером: так, несомненно, было между Марселем Моссом и Сильвеном Леви, поскольку курсы, из которых была взята эта книга, были призваны помочь молодому социологу. Я не думаю, что предаю мысль, которой многим обязан, не только отмечая, что Мосс гораздо чаще говорил о "магико-религиозных" фактах, чем о магических, с одной стороны, и религиозных, с другой, но и то, что одной из его главных забот было подчеркнуть сложность каждого явления и тенденцию большинства из них выходить за рамки любого определения, располагаться одновременно на разных уровнях; Это, безусловно, естественное продолжение мемуаров 1899 года (*"Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice"*, *Année Sociologique*, II, pp. 29-138) и 1904 года (*"Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes"*, *13^e Annuaire de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses*, p. 1-55): в гуманитарных науках мы можем с достаточной степенью точности определить точки зрения, направления для изучения материи; но, за исключением привилегированных случаев, сама материя ускользает от классификации и с удовольствием приводит наблюдателя в замешательство своими метаморфозами или изменениями равновесия. Возможно, это следует иметь в виду, оценивая выводы Сильвена Леви.

Конечно, "учение о жертвоприношении" не отличается в Brāhmaṇa от того, что он излагает: этот примат, этот автоматизм, эта слепая непогрешимость Жертвы установлены в формулах, которые слишком ясны. Но мы не должны делать вывод из совершенно особой литературы, работы техников жертвоприношения, на всю современную религиозную жизнь. И в этой самой литературе мы не должны спешить рассматривать как изживание, как признак "примитивной ментальности", более магическую, чем религиозную форму, которую принимают отношения между человеком и мистическими силами, которые он приводит в действие.

Религия ведических времен богата индивидуализированными богами, многие из которых унаследованы от индоиранской, а некоторые - от индоевропейской общности. Эти боги с их точными личными силами и порой обильными мифологическими циклами - не "литературные украшения"; они умные, сильные, страстные, активные партнеры друг для друга и для человечества. Это не сочетается с абсолютным автоматизмом жестов и формул. Мы должны, по крайней мере, оставить гипотезу о том, что гильдия официалов систематически усиливала связующую силу жертвоприношения; отнюдь не будучи выживанием, такая система, напротив, могла быть разработана за счет свободы древних индоиранских богов. Возвращаясь к понятию śraddhā, мы, несомненно, должны признать, что движения "благочестия", "преданности", "веры" оживили его на практике, и это в то самое время, когда ритуалисты свели его не более чем к почти чисто техническому отношению в почти безличном культе. Религиозное понятие редко определяется точкой, чаще - интервалом, зоной, где переменные движения, неустойчивые отношения устанавливаются между двумя полюсами. Где заканчивается камлание? Где начинается молитва?

Для Р̥гВеды значение, близкое к тому, которое Сильвен Леви признал для Брахма̣, подходит только для двух гимнов, один из которых относится к IXth книге, полностью посвященной богу Соме, обожествленному жертвенному напитку, а другой - к Xth, столь отличающейся от других в нескольких [отношениях](#)¹. В Атхарва-веде она встречается чаще, но не [занимает главенствующего положения](#)².

Мы можем легко классифицировать по четырем категориям р̥гведические употребления глагола *śraddhā*- или выражения *śrad dhā*-, построенного с [дательным](#)³.

1. *Иметь общую уверенность в одушевленном существе, боге или человеке (жрец), или в чем-то, признанном могущественным* (ср. Ливий, *credere nec praesenti Fortunaе*; Вергилий, *nimum ne crede colori*; Ливий, *consules non credere militibus*).

а) в "Индре" : I 104, 7 (к Индре), поэт, моля бога "заточить себя" для завоевания благ, сначала говорит: "Думаю, именно поэтому мы возложили на тебя свое упование" (*ádhā manye śrāt te asmā adhāyi*).

б) в великой *indriyá* ("индрической природе") Индры (I 104, 6); ср. объект уверенности не религиозный, Vṛtra уверен в своих силах (I 103, 3; в причастии среднего рода и с винительным падежом, *śraddādhāna ójaḥ*).

в) в жрецах. Это значение и его связь с *dákṣiṇā*, "платой жрецов за жертвоприношение", сильно подчеркнутые Х. Ольденбергом, "Vedische Untersuchungen", 4, *Zeit schrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, L, 1896, стр. 448-450 (см. уже M. Bloomfield, *American Journal of Philology*, XVII, p. 408), хорошо засвидетельствованы в Brāhmaṇa и в нескольких отрывках Атхарваведы (Oldenberg, p. 449), но в R̥g они представлены только в гимне X 151, посвященном самой *Шраддхе* (см. ниже, 3, особенно в конце строки. 5: "О доверие, сделай нас здесь доверенными!" (*śrādāhe śrād dhāpayehá naḥ*: "Śraddhā, mache hier, dass man uns (in Gaben sich beweisendes) Vertrauen schenke", Oldenberg).

2. *Верить в реальность конкретного, осязаемого, проверяемого факта или в действительное существование какого-либо существа* (ср. с винительным падежом: Lucilius, *uelim te id quod uerum est credere*; Seneca, *deos credere*)⁴, и особенно в то, что человек видит.

Наиболее типичный текст - R̥V, II 12, 5 (к Индре). Сначала упоминаются скептики, которые говорят о боге: "Где он?" (*kúha sēti*), а затем атеисты, которые говорят: "Его нет" (*naíṣó asttti*). Но, говорит поэт, бог отомстил, заставив исчезнуть богатства гордеца. Заключение: "Верь в него" (*śrād asmai dhatta*). Это оппозиция *credere-negare*.

Атхарваведа, XI 2, 28, молится страшному Рудра-Бхаве: "Тот, кто верит, говоря: Боги существуют (*yáḥ śraddādhāti śānti devā iti*), - пощадит своих двуногих и четвероногих животных!"

Начиная с ведического периода, мы подозреваем теологические дискуссии такого рода, которые впоследствии были умножены и формализованы, а также терпимость, если не свободу, к мнениям и взглядам, столь же смелым, как, например, те, что были приняты скандинавским язычеством в [эпоху викингов](#)⁵.

Соотношение третьей и четвертой строк R̥V, II 12, 5, предполагает механизм "веры в доказательство", который в более явном виде встречается и в других текстах (ср. Овидий, *certe credemur si uerbo sequatur exitus*): В I 55, 5 (к Индре) говорится, что бог специально провоцирует великие битвы между народами, "потому что именно тогда (*ádhā caná*) они верят

[лучше перевести: доверяют] яростному Индре (*śrād dadhati... indrāya*), когда он обрушивает на них свою дубину, свое оружие".

Доказательством *par excellence* является доказательство глазами (ср. Plautus, *credunt quod uident*); также несколько текстов объединяют, как причину и следствие, зрение и веру (ср. ряд текстов из Brāhmaṇa, цитируемых S. Lévi, p. 109: *AitareyaBrāhmaṇa*, I 6, 11, "Человек доверяет свидетелю, который говорит: я видел, потому что глаз - это точность", и параллельные отрывки). В I 102, 2 говорится, что реки несут славу бога, что небо и земля несут его "видимое (или: прекрасное) проявление (соответственно тело)", затем добавляется, что солнце и луна циркулируют по очереди, "чтобы мы смотрели на них (благоклонно), чтобы верили" (*asmé... abhicákṣe, śraddhé kām...6*), т. е. "чтобы мы смотрели и верили". В I 103, 5 поэт говорит: "Смотри (*paśyatā*) на все это его процветание и верь (*śrād... dhattana*) в мужественную силу Индры: он нашел коров, нашел лошадей, растения, воды, деревья".

Без глагола "видеть" эта же мысль поддерживает X 39, 5 (к Асвину), где поэт сначала вспоминает прошлые заслуги божественной пары и добавляет: "Так и сегодня мы приводим тебя в движение для помощи, чтобы этот *arí* [здесь, возможно, "благородный человек"] мог верить, о Насатья!" (*śrād... yáthā dādhat*).

3. Верить в конкретную вещь, о которой говорят, сообщают (ср. с винительным падежом у Цицерона: *audiui equidem ista de maioribus natu, sed nunquam sum adductus ut crederem*).

"Я верю в твою первую ярость (*śrāt te dadhāmi prathamāya manyāve*), - говорит Индре поэт из X 147, 1, - когда (*yád*) ты разрубил Вритра, когда ты совершил героическое дело". Разумеется, эта вера порождает уверенность в возможных будущих подвигах бога - такова была направленность последнего цитируемого текста, X 39, 5, и такова же направленность тысячи ведических молитв, - но поскольку мы имеем дело прямо и непосредственно с прошлым, "первым" подвигом, "я верю в подлинность" является наиболее естественным переводом.

Несколько раз *śrād dhā-* или производное от него связано с глаголом "говорить" (*vac-*, *vad-*) или с существительным "слово" (*vác*, *vācaḥ*): в таких контекстах путают "верить" и "доверять" (ср. Terence, *ut uera haec credas mea dicta*). Так, в гимне X 125 [= AV, IV 30], 4, где говорит сама Вац: "Через меня... (что он слышит), кто слышит сказанное... Без забот (??) они (= люди) полагаются на меня; слушай, о прославленный; я говорю тебе вещь, достойную веры" (*śrudhí śruta śraddhivāṁ* [вар. AV: *śraddhéyaṁ*] *te vadāmi*).

4. Здесь должно быть присоединено двойное выражение *śrāt kar-* ("делать") с винительным падежом, употребленное один раз, VIII 75, 2 (к Агни), "(*доверять, передавать >) передавать кому-л. что-л.". (ср. в строгом смысле "вверять", Цицерон, *huic ipsi Alexandrino grandem iam antea pecuniam credidit*): "Поручи нас богам, о бог, ты, кто знает лучше! Обеспечь нас всеми желанными (благами)!" (*śrād víśvā váryā kṛdhi7*).

Соответствия между употреблениями глаголов *crēdō* и *śraddhā-* были достаточно освещены выше. Сложнее обстоит дело с существительными, соответствующими этим глаголам.

Сначала уточним, какое значение в "Р̥гВеде" имеет субстантив *śraddhā́*, который, не являясь, как правило, дополнением, как и глагол, остается более неопределенным.

Почти всегда в Р̥гВеде *śraddhā́* несет значение, соответствующее тому, которое было классифицировано для глагола в разделе "1 а", то есть означает доверие к конкретному богу. Так, единственный случай, когда *śraddhā́* имеет дополнение, VII 32, 14 (к Индре): "Именно благодаря доверию к тебе (*śradáhā́ it te*), о великодушный, в решающий день соревнующийся стремится завоевать приз". В VI 26, 6 Индра наградил Дабхити именно таким

личным доверием: "За то, что Дабхити, о Индра, восхищенный его знаками уверенности и его (подношениями) сомы (*śraddhābhir mandasānāḥ sómaiḥ*), ты усыпил Кумури"; то же значение в связи с тем же анекдотом встречается в X 113, 9, в соединении *śraddhāmanasyā* "уверенное расположение духа": помощь, оказанная Индрой Дабхити, была заслужена (инструментально) этим доверительным расположением - очевидно, к богу. Таково же значение *śraddhā* в соответствующем прилагательном *śraddhāmanas* из II 26, 3 (к Брахманаспати): всевозможные блага гарантированы тому, кто "с уверенным расположением духа стремится к победе, предлагая отцу богов, Брахманаспати". Очевидно, что доверие здесь обращено не к самому жертвоприношению, а к богу, и жертвоприношение действительно как выражение этого доверия. Отношения бога, жертвы и доверия, вероятно, аналогичны таковым в I 108, 6 (к Индре и Агни): поскольку я выбрал правую сторону (сторону богов против асуров) и предназначил свое подношение сомы для борьбы с асурами, "приди в ответ на это истинное (или правое) доверие (*tām satyām śraddhām abhy ā hí yātām*), выпей давленную сому!". Наконец, несомненно, именно в этом смысле демонические Раṇi, противники Индры и, во вторую очередь, других богов, называются, среди прочих негативных эпитетов, *aśraddhā* в VII 6, 3.

В VIII 1, 31 значение *śraddhā* соответствует значению глагола "1 b": "уповать на конкретный объект" (запряженную колесницу), если только, помимо объекта, оно не обращено к богу-получателю гимна, Индре.

В X 151 (см. ниже) *śraddhā*, аппеллятив, явно соответствует значению "1 в" глагола: "das in Gaben sich betätigende Vertrauen des Laien zu Brahmanen" (Oldenberg).

Значения, соответствующие значениям 2 и 3 глагола, не встречаются в РгВеде; однако в гимне к *Śraddhā*, X 151 (пять строф; см. ниже), не может не быть намерения (ср. значение "3" глагола), что *śraddhā*, аппеллятив, независимо от его нюанса, сближается с *vācaḥ* в первой строфе и менее тесно - с *uditām* "сказанное" в двух последующих строфах.

Только в этом гимне X 151, и, возможно, в IX 113, 2 и 3, персонифицированный *śraddhā* становится самоцелью, божеством (ср. S. Lévi, p. 114 и п. 2, неизвестное в гимнах прилагательное *śraddhādeva* "имеющий доверие к божеству") или безошибочным средством на службе компетентного священника, без упоминания божественного существа, к которому это доверие должно быть обращено, чтобы быть эффективным. Например, в X 151, в первой строфе: "Доверием зажигается огонь, доверием возносится возлияние, доверием является то, что на голове Бхаги [бога, распределяющего блага], словом, мы делаем известным"; в строфе 4: "Доверием почитаются боги, приносящие жертвы...."; в 5-й и последней строфах: "Это Доверие, которое мы призываем утром, Доверие в полдень, Доверие на закате...". В IX 113, 2 сок сомы вызывается как "выжатый с правильной речью, с правдой, с уверенностью, с теплом" (*ṛtavākéna satyéna śraddhāyā tāpasā suta*) и молится течь для Индры: Такое скопление понятий, особенно сочетание *śraddhā* и *tāpaḥ* "духовный пыл, аскетизм", позволяет предположить, что первое является состоянием души, которое стоит само по себе. Перечисления такого рода, не относящие *śraddhā* к какому-либо конкретному божественному существу, можно найти в Атхарваведе, где также магический пояс называется "дочерью *śraddhā*" (VI 133, 4; ср. X 6, 4, амулет, "дарующий *śraddhā*").

Если отбросить это последнее употребление - все же оно не совсем соответствует употреблению *Brāhmaṇa*, - мы видим, что *śraddhā* rgvedic предполагает личные, непосредственные отношения между тем, кто его "помещает", и божественной или человеческой личностью, или тем, что считается могущественным и способным помочь.

Латинское соответствие *śraddhā* не является тем, которого мы ожидаем от глагольного согласования. Антуан Мейе в статье в *Mémoires de la Société de Linguistique*, XXII, 1922, стр. 213-216, показал, что именно слово *fidēs* (корень **bheidh-*, что в греческих πείθω, πίστις) служит отглагольным существительным для *crēdō*, т.е. что это слово должно быть заменено древним **crēdē-* (из **kred-dhē-*, законная тема в *ē*: ср. греческое ἔθικα латинского *fēcī* и т. д.), на которое, кроме того, оно, по-видимому, оказало влияние, поскольку оно тоже, без прямого обоснования, является темой в *ē*. *Fidēs*, таким образом, отмечает "доверие к кому-то или чему-то". Но в то же время это слово остается связанным со своим корнем, в частности с прилагательным *fīdus* (*fidēlis*) "верный" (но *perfidus*, с коротким *i*), и тогда оно означает "доверие, которое внушает человек, верность", с развитием "обещание, защита, преданность" и т. д., и легко ассоциируется с *probitas*, *uirtus*, *religio*, *pudor*⁸.

Именно в первом значении он соответствует, в светском смысле, индийскому религиозному *śraddhā*. Так, Плавтус, *Asinaria*, 458-459:

*...si sciat noster senex fidem non esse huic habitam,
suscenseat, quoi omnium rerum ipsus semper credit...*

"... Если наш добрый человек узнает, что кто-то не доверяет здешнему человеку, он рассердится: он из тех, кто доверяет всему и везде..."

Во втором, более общем юридическом смысле - *fundamentum iustitiae est fides, id est dictorum conuentorumque constantia et ueritas* - *fidēs* не менее связан с *crēdō*, но направление противоположное. Так, Плавтус, *Тринуммус*, 141-143:

*... quod meae concreditumst
молчаливый моллюск, верный и надежный
не заводит...*

"... Секрет, доверенный моему благоразумию, моей добросовестности, моей преданности, секрет, который я не должен был никому сообщать..."

На самом деле римляне никогда не разделяли эти два понятия, видя в одном лишь взаимность другого и основывая их оба на *iustitia*. Лишь второе было рано обожествлено как *Fides* или доверено защите *Iuppiter* или *Dius Fidius*: государственное или частное, благотворное для сограждан или иностранцев, *Fides* - это всегда Верность. Но случайно ли, что легендарный царь, которому приписывают установление торжественного культа Фидеса и превращение Фидеса в свое любимое божество, также прославился своим необычайным "доверием" к богам и эффективности жертвоприношений? Нет, несомненно: все его поведение по отношению к богам - это поведение искусного, но точного переговорщика; его доверие, таким образом, основывалось на лояльности богов, и римляне, давшие этим двум позициям одно и то же название, не проводили между ними такого четкого различия, как мы. Знаменитая сцена, имеющая точный аналог в индийской басне, действительно показывает в Нуме истинного героя *śraddhā* (*Mitra-Varuna*², pp. 71-75):

Индийские традиции о *śraddhā* хорошо известны; Сильвен Леви, *op. cit.* pp. 115-121, прекрасно прокомментировал их и подытожил одним предложением: "Ману обладает безумием жертвоприношения, как святые буддизма обладают безумием преданности". Самая известная из них показывает, как он, раб *śraddhā*, последовательно отдает демоническим жертвоприношениям, "браминам-асурам" *Trṣṭa* и *Varutri*, все, что у него есть ценного; достаточно того, что они требуют это, говоря ему: *Mano yajvā vai śraddhādeva 'si* "Ману, ты - жертвователь, твоя божественность - *śraddhā*". Его вазы, один лишь звук которых уничтожил асура, затем его бык, рев которого заменил звук ваз, сама его жена, наконец, Манава, чье слово собрало этот убийственный дар, без малейшего колебания Ману отдает их, чтобы уничтожить во время жертвоприношения, жрецам, которые требуют их в этих выражениях. Когда Индра, в свою очередь, желая спасти Манава, предстает перед Ману в облике брахмана и с той же формулой заявляет ему, что собирается принести в жертву двух "брахманов-асуров", Ману отдает их без дальнейших затруднений, и, в одном из вариантов (*Kāṭhaka-Brahmaṇa*, II 30, 1), оба брахмана действительно сожжены: Индра обезглавливает их водой жертвоприношения, и из их крови рождаются два растения, которые высыхают под дождем. И бог произносит главное слово, которое, кроме того, оправдывает поведение своего собеседника: *yathāma etām ālabdhaḥ sa te kāmāḥ samṛdhyatām* "желание, которое ты имел, взяв жену, чтобы принести ее в жертву, да исполнится для тебя" (*Maitrāyaṇī Saṁhitā*, IV 8, 1: многочисленные параллельные тексты).

Что касается Нумы, то Плутарх (*Numa*, 15, 6; на это поведение Нумы есть ссылка в небольшом трактате Плутарха "Об удаче римлян") приводит легенду, несомненно, обломки более богатой традиции о его благочестии, где римский царь действительно *śraddhādeva*: "Говорят, что он так исключительно возлагал все свои надежды на божественное, что однажды, когда кто-то пришел сообщить ему о приближении врагов, он улыбнулся и сказал: "Я, я жертвую", αὐτὸν δὲ τὸν Νουμῶν οὕτω φασὶν εἶς τὸ θεῖον ἀνηρτῆσθαι ἐλπίσιν, ὥστε καὶ προσαγγελίας αὐτῷ ποτε γενομένης ὡς ἐπέρχονται πολέμιοι μειδιάσαι καὶ εἰ πεῖν δὲ θύω. Чувство, отмеченное этим сильным выражением, εἶς τὸ θεῖον ἀνηρτῆσθαι таῖς ἐλπίσιν (с нейтральным τὸ θεῖον) и поведение, продиктованное этим признанным приматом акта θύειν, прекрасно определяют "учение о жертвоприношении в *brāhmaṇa*": Ману не поступил бы иначе.

А римская традиция, в свою очередь, возможно, проливает свет на индийские обычаи. Если "вера" Нумы, таким образом, имела двойную сферу, одну почти мистическую, другую полностью юридическую, то это потому, что акты поклонения, и особенно жертвоприношения, были в Риме актами коммерции, исполнением договоров обмена между человеком и божеством. Их автоматизм - который внушал Нуме прекрасную уверенность - был не столько магическим, сколько юридическим; они были обязательны, как договор, или, по крайней мере, как тип неявного договора, который Марсель Мосс исследовал в своем "Essai sur le don, forme archaïque de l'échange" (*Année Sociologique, Nouv. série*, I, 1925, pp. 128-134, 140-152) и который хорошо выражается традиционной формулой "do ut des". Это понятие божественной "торговли" не менее существенно для индийской теории жертвоприношения (Мосс выделил формулу *dadāmi te, dehi me* "Я даю тебе, дай мне!"); мы часто встречаем сцены, в которых бог оценивает большую или меньшую ценность предлагаемого подношения, сравнивает ценность двух возможных жертв и т. д.: в знаменитой истории *Ri te, dehi me* "Я даю тебе, дай мне! В знаменитом

рассказе Śunaḥṣera Варуна соглашается на то, чтобы этот юноша был заменен в качестве жертвы на царского сына, "потому что брамин больше, чем кшатрий". Сама легенда, кратко изложенная выше, где Ману собирается убить свою жену, заканчивается ссорой, с той особенностью, что именно Ману хочет сохранить первоначальную цену, а бог назначает скидку: Ману, лишенный жертвы благодаря милосердному вмешательству бога, не намерен обижаться ("Заверши мое жертвоприношение, - говорит он Индре, - пусть моя жертва не будет рассыпана!"); и бог как бы щедро его компенсирует! "Желание, которое было у тебя, когда ты взял свою жену в жертву, пусть исполнится для тебя; но оставь ее там" (Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 119).

Как тут не вспомнить знаменитую сцену, когда благочестивый и точный Нума торгуется с Юпитером, чтобы получить искупление от громовержца без человеческих жертв? Но здесь роли распределены проще: требует бог (правда, бог-суверен, а не военный бог вроде Индры), а "базарит", как сказали бы на Востоке, царь, то есть обсуждает, хитрит, не обманывая, но и не обманывая: Юпитер просит "головы" - "Лук!" - быстро обещает Нума. - Нет, мужчины", - настаивает бог. - Я добавлю волосы, - идет на компромисс царь. - Нет, живые существа, - указывает Юппитер. - Тогда я добавлю маленьких рыбок!" - заключает Нума. Обезоруженный, грозный небесный владыка согласился, и с тех пор искупление за его молнию можно было получить недорого (Плутарх, *Нума*, 15; Овидий, *Фасты*, V 339 и далее).

Религиозная уверенность Нумы и *śraddhā* Ману, таким образом, имеют одну и ту же пружину, одну и ту же уверенность и способны к одним и тем же операциям: оба сочетаются с интересами жертвователя, или, скорее, честно примиряют интересы жертвователя и бога; главное, незаменимое для человека, - это действительно хотеть жертвовать и жертвовать именно то, о чем договорились; но что касается количества и качества жертвенного материала, то это вопрос переговоров между двумя сторонами.

Эта истинная религиозная "вера", представителем которой является Нума, тем более чистый, что она воображаемая, но которую так много великих римлян, как временщик, так и завоеватель Сиракуз, иллюстрировали *примерами*, не выражается, однако, ни словом *fidēs*, ни глаголом *crēdō*: *Fortunae credere* - единственное слово, которое мы встречаем, и даже тогда оно всегда в риторическом развитии, а Фортуна - это очень особенная богиня. Что касается *deos credere*, которое Сенека использует несколько раз, то оно означает "верить в существование богов или богов", а не испытывать по отношению к ним движение благочестивой уверенности. На самом деле, *śraddhā* не имеет эквивалента в религиозном словаре *Puma*⁹. Только в христианстве, под влиянием древнееврейских и греческих оригиналов, *crēdō* и *fidēs* получили те значения, с которыми мы знакомы и которые так поразительно совпадают со значениями *śrad-dhā*- и его существительного. Пикантно видеть, как святой полемист из Гиппона, который так интенсивно жил своей верой в *фидес*, ищет ее, не находя, конечно, в *фидес-лояльности* языческого пантеона и обращается с ней так же свободно, как с любым римским божеством ("*Город Божий*", IV, 19):

Почему они сделали Веру богиней и освятили ей храм и алтарь? Алтарь Веры находится в сердце каждого, кто достаточно просвещен, чтобы обладать ею. Откуда им знать, что это за Вера, чья лучшая и главная работа - заставить людей поверить в

истинного Бога? И разве недостаточно культа Добродетели? Разве Вера не там, где Добродетель? Разве не они сами разделили добродетель на четыре вида: благоразумие, справедливость, сила и воздержание? Вера - часть праведности, особенно среди тех, кто знает, что "праведники живут верой" (Аввакум 2:4). Но меня удивляет, что люди, которые так хотели умножить богов и сделали Веру богиней, должны были жестоко оскорбить нескольких богинь, пренебрегая божественным почитанием других добродетелей...

Как и в случае с *ius* и **yauš10*, мы должны оставить возможность того, что одно и то же более широкое индоевропейское понятие **kred-dhē-* было специализировано с обеих сторон: в религиозных целях у индоиранцев и в Риме в светских, вскоре ставших юридическими, целях, прежде чем позже утвердиться в сердце новой религии, в которой уже не было ничего индоевропейского.

¹ Наконец, L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, II, 1956, pp. 1-29 ("La composition du dixième maṇḍala").

² В дальнейшем ссылки из Р̥гведы не будут включать упоминание о гимнографии (например, I 104, 7 будет *RV* I 104, 7), а ссылки из Атхарваведы будут предваряться *AV*. Большинство отрывков Атхарваведы, допускающих несколько толкований слова из-за отсутствия характерного контекста, здесь не будут использоваться; с другой стороны, будут рассмотрены все терригведические тексты.

³ Единственный пример авест. *zraz dā-* (с винительным падежом) и производные слова (в частности, прилагательное *zrazdā-* "верный", в Гатах, с его двумя суперлативами) требуют перевода, который будет помещен под номером 3, маздеистская религия имеет раскрытое "вероучение": *Yašt* IX, 26, *yā mē daēnaṃ... zrazča dāt aipiča aotāt...* "чтобы она поверила (доверилась) моей религии и поняла ее"; *Ясна*, 25, 6, *zrazdāitīm maθrəm spəntəm* "вера [доверие?] в (или верность) священной формуле"; *Яшн* XIII, 25, *yaθra narō.. ašəm hənti zrazdātəma* "где люди больше всего верят [доверяют?] Ордену (Аса, космический, религиозный и нравственный порядок, имя второго архангела)". В.Г. Виденгрэн, *цит. соч.* С. 323-324.

⁴ Ср. *AitareyaBrāhm.*, XXXII, 9, 4, *śraddhā satyam ity uttamam mithunam*, или, по-латыни, "fides et uerum, optimum par" ("уверенность и точность, это самая прекрасная пара", S. Lévi, *La Doctrine...*, p. 109 и n. 5).

⁵ Н. Ljungberg, *Den nordiska religionen och kristendomen*, 1938, p. 141-147; G. Widengren, *art. cit.* p. 329-331.

⁶ О *kām*, перенесенном в дательный как инфинитив, см. E. Benveniste, *Une corrélation slavo-iranienne* in *Festschrift Max Vasmer*, 1956, pp. 70-73.

⁷ L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XIII, 1964, p. 79: "Confie (nous) toutes choses digne d'élection!"; но, p. 157, "rgvedic usage указывает скорее на "accorde (nous)...", или, в крайнем случае, "gagne (pour nous en faire don)..." ("crédite [nous]..."). Позже, в классическом санскрите, *śrad-dhā* с винительным падежом будет использоваться в значении "поручать".

8 О *fides* и культе Фидеса см. *La Religion romaine archaïque*, 1966, pp. 150-152 и 201-202; библиография (P. Boyancé, L. Lombardi, P. Catalano) там же, p. 150, n. 2; добавить V. Bellini, "Deditis in fidem", *Revue historique de droit français et étranger*, XLII, 1964, pp. 448-457 (в частности, о ф. как средстве создания отношений между клиентами и патронами). Другие ссылки в J.P. Boucher, *Études sur Properce*, 1965, p. 485-487.

9 Слово, выражающее наиболее близкое, хотя и иное отношение, - *ueneratio*, см. ниже, с. 250-252.

10 См. выше, с. 44.

За Брайса Парейна

Ius fetiale

От индоевропейского корня *dhē- "опускать" в индоиранском и латинском языках произошло несколько слов, имеющих исключительно или иногда религиозное значение, но не совпадающих ни по форме, ни по смыслу. Самым важным в латинском языке является слово *fās*, поскольку это наиболее вероятная этимология, а производное от корня *fārī* "объявлять" - не более чем игра слов, которая уже соблазнила древних ученых. Что бы ни говорили, *fās* - это не божественное право, наложенное на человеческое право, *iūs*. Эти два понятия не однородны: *fas* - это мистическое основание в невидимом мире, без которого любое поведение, заповеданное или санкционированное *iūs*, и вообще любое человеческое поведение, является неопределенным, опасным и даже смертельным. *Fas* не поддается анализу, казуистике, как и *ius*: его нельзя подробно описать, как и отказаться от его имени; под разными *ius*ами он один и тот же, и его сущность сливается с его существованием: *fas est*, *fas non est*. Время, место называются *fasti* или *nefasti* в зависимости от того, дают ли они человеческому действию эту необходимую основу или нет.

С другой стороны, *Fās* появляется как персонифицированная сущность, в уникальной формуле, принадлежащей ритуалу *fētiāles*, жрецов, которые вмешиваются в преддверии любых действий Рима в отношении чужого народа. Феодальный жрец, который собирается добиваться возмещения ущерба и, возможно, готовится к "справедливой" войне, носит по этому случаю имя *pater patratus*, что может означать не что иное, как "почтенный, учрежденный как таковой, как почтенный" и потому уполномоченный говорить от имени римлян, своих принципалов. На голове у него шерстяная вуаль (*filum*), а в руках священная трава (*sagmina*, *uerbena*), которую он собрал в святилище Юпитера Феретрия. Формула, которую он произносит, покидая римскую территорию (Тит Ливий, I 32, 6), начинается со слов: "Audi Iuppiter, audite Fines (указывается, на границе какого народа), audiat Fas. Ego sum publicus nuntius populi Romani, iuste pieque uenio uerbisque meis fides sit". Таким образом, священник подтверждает свой правовой и моральный статус (*iuste pieque*) перед великим богом, который является гарантом закона, - перед территориальным порогом, с которого начинается его миссия, и перед субъектом, который подобен его персонифицированной миссии.

На следующих страницах мы рассмотрим основные отношения, существующие между *fās* и *fētiāles*¹.

¹ Первая часть этой статьи была опубликована в *Revue des Études Latines*, XXXIV, 1956, pp. 93-106.

В настоящее время общепризнано, что существительное **fēti-*, на котором основано *fētialis*, происходит на *-ti-* от индоевропейского корня **dhē-*, корня τίθημι. Этому доисторическому существительному приписывается такое значение, как "пункт соглашения, договора". Ф. Мюллер Jzn переводит *fētialis* "Priester der *Satzung*¹"; Й.Б. Хофманн полагает, что i.-e. **dhē-ti-s* "Satzung, Vertrag"; A. Ernout и A. Meillet пишут: "Корень **dhē-* указывает в индоиранском на правило, закон: ав. *dātəm* "религиозный закон, право", скр. *dhāma* "закон, учреждение", а в греческом есть θέμις "статус, учреждение, закон" с множественным числом *θέμιτες*²". Эта интерпретация наталкивается на серьезную трудность и игнорирует главное ведическое слово в записи.

Давайте перечитаем самый явный текст о *ius fetiale*, Дениса Галикарнасского, II, 72: заключение договоров - лишь одна из его частей, наряду с полудюжиной других. Объявление войны, в частности, не менее важно. Возможно, даже более, поскольку война вполне может закончиться и без договора, истреблением или порабощением побежденных, но она не может быть *bellum pium*, то есть благоприятной, если она не начинается в юридико-религиозных формах, которые ставят богов на правильную *сторону*³. Поэтому не кажется вероятным, что название фециалов и их *министерства*⁴ относится только к "договорной" части этого *министерства*⁵. Мы бы приняли такое объяснение только в том случае, если бы оно было очевидным, а это не так.

Это старое религиозное понятие римлян и *италиков*⁶, как и многие другие, скорее всего, прояснится, если мы сравним его с тем, которое ведические индийцы обозначали очень похожим словом, можно сказать: близнец. Хотя, действительно, другие производные от корня *dhā-* имеют в ведийском, как и в авестийском, значения "правило, учреждение, закон", существует существительное *dhātu*, обозначающее нечто совершенно иное. М.Э. Бенвенисте⁷ показал, что индоиранские абстракции на *-ti-* и *-tu-*, как и латинские абстракции на *-ti-on-* (обычно заменяется на *-ti-*) и *-tu-*, образуют пары, выражающие одно и то же понятие, только с двумя различными ориентациями или балансами. Одни (*-ti-*) представляют его объективно, как совершенное или завершенное действие, другие (*-tu-*) характеризуют его как предназначение, цель или *случайность*⁸: например, авестийское *-jyāti* - это "жизнь, которую действительно ведут" (таким-то и таким-то образом, хорошо или плохо), а *jyātu* - "способность, средства *жить*⁹". В отличие от существительных на *-ti-*, существительные на *-tu-* часто имеют конкретное значение и обозначают инструмент или материал действия: в ведийском языке *pitú*, в авестийском *pitu*, правильно "то, что служит для еды", - это "*пища*¹⁰"; вед. *sétu*, авест. *haētu*, правильно "то, что служит для соединения", - это в первом случае "дамба", во втором - "дорога". При условии этого нюанса, véd. *dhā-tu-*, старый термин ограниченного употребления, поэтому склонен раскрывать правильное значение долатинской формы **fē-ti-*.

*

Слово *dhātu*, мужского рода, в постведическом санскрите получило широкий спектр значений, которые словарь Рену-Нитти-Счупак перечисляет следующим образом: "Слой,

основа, фундамент; сырье, ингредиент, существенная, фундаментальная часть, элемент; элементарное тело, минерал, металл, руда; (филос.) элемент; иногда три гуны; (будд.) плоскость (существования); (грам.) словесный корень, глагол". - В Р̥гВеде все значения слова *gaṇ* приводят к тому, что предсказывает этимология: " *средство или средство для укладки или основания", отсюда "основание, фундамент".

За одним исключением, это слово используется в гимнах только в качестве второго члена соединения, и все эти соединения, за исключением гапакса *sudhātu*, имеют в качестве первого члена существительное числа или числовое выражение: *tridhātu* (22 раза, и, кроме того, соединение *tridhātuśr̥ṅga*, 1 раз), *triviṣṭ idhātu* (1 раз), *saptadhātu* (3 раза). Несомненно, что в этих эпитетах *-dhātu*, как правило, является не более чем мультипликативным суффиксом и размывает свое [значение11](#). Например, в X 32, 4, *vāṇāsya saptadhātur iḥ jānaḥ*, "семикратная труппа поющих голосов", без нюансов эквивалентна *vāṇir iṣṭīṇām saptá* из IX 103, 3, "семи поющим голосам [iṣṭi12](#)". Поэтому достаточно перевести так: "с тремя, семью элементами, или частями, или даже проявлениями (Аgni, квалифицированный таким образом, троичен в нескольких вариантах: III 26, 7; VIII 39, 9; 72, 9; 102, 14; ср. V 43, 13)". Но это не оригинальный образ: там, где мы видим *элементы*, включенные в целое, индеец видел *основу*, поддерживающую конструкцию. Таковы три ингредиента (молоко, вода, растительный сок), которые для нас "составляют" священную жидкость, бога Сому, но которые, говоря правильно, "поддерживают" ее (VI 44, 23; IX 1, 8; 70, 8; 86, 46; несомненно, неясный IX III, 2). Кроме того, в ряде случаев наилучшим переводом остается значение "основа": богатства *тридхату*, которые требуются Савитре в связи с тремя ежедневными жертвоприношениями (III 56, 6), очевидно, имеют эти жертвоприношения в качестве своего "основания", так же как богатства, требуемые Индрой, в X 47, 3, *pr̥thúbudhna* "покоящиеся на широком дне"; трехколесная колесница асвинов (I 183, 1) - это, как мы знаем, трехколесная колесница, следовательно, буквально, с тремя ["основаниями13"](#). Одной из тройственных реальностей, которая часто прямо или косвенно связана с эпитетами *tridhātu*, *triviṣṭ idhātu*, являются три части мира (небо, атмосфера, земля; или аналогичные деления)[14](#): тройной противовес Индры - это "три земли, три светила, вселенная" (I 102, 8); тройная вещь (*tridhātu*, подст.), которая обязана своей твердостью Viṣṇu, богу трех ступеней (I 154, 4), - это три мира; пространство, которое Agni опрашивает как "тройную хвалебную песнь" (III 26, 7), также должно быть тройным, поскольку мы знаем, что Agni распределяет себя между тремя мирами; тройную защиту, о которой просит Асвин (I 34, 6), нельзя отделить от лекарств "неба, земли, вод (атмосферных?)", о которых впервые [говорится строфе15](#) в той же ; теперь, в случае "тройного" мира, речь действительно идет о трех "этажах", трех наложенных друг на друга "основаниях", и *tridhātu*, в этимологическом смысле, действительно самое подходящее [слово16](#).

Как существительное, простое *dhātu*, с архаизмом среднего рода, почти наверняка встречается в гимне, но только один раз (V 44, 3) и с очень неясным контекстом, *átyaṇṭhaviḥ sacate śac ca dhātu*, где его лучше всего перевести как "основа". Рену переводит: "Обличение следует за конем (= Agni), это суть и основа (жертвоприношения)", а Саяна уже осветил это *dhātu* словом *dhārakaṇ(sarvasya)* "поддержка (Целого)[17](#)".

Именно смысл "основы" снова присутствует в самом интересном слове серии, которое, к сожалению, встречается в гимне лишь однажды. Элемент, прикрепленный к *dhātu*, - это не существительное числа, а наречие образа действия, *su-* 'хорошо'. Перевод Грассмана "vielfach, multiple" этого *sudhātu* неприемлем и является результатом неправомерного переноса на *-dhātu* значения числительного, которое только их первый элемент придает соединениям типа *tridhātu*. Гельднеровское "reiches (земля)" либо предполагает для *dhātu*

экономическое значение ("производственная база"?), которое оно нигде не получает, либо безвозмездно указывает на *su-* в том же смысле. Единственное возможное значение: "qui a un bon *dhātu*", т. е. "wohlgelegen" (Böhtlingk and Roth, s. v.), "qui a une bonne base, un bon fondement" (Renou, *op. cit.*, p. 8) ¹⁸. Так получилось, что обстоятельство, в котором употреблено это слово, проливает прямой свет на должность римского *fēialis*.

Все гимны седьмой книги Р̥гВеды приписываются самому знаменитому из легендарных *p̥ṣi*, Васиṣṭ ха, или одному из членов его семьи. Васиṣṭ ха представлен как конкретный священник, капеллан (*пурохита*) царя, как сам тип *пурохита*. Царь, которому он служит, - Судас (VII 83, 4), и его самая значительная заслуга перед ним заключается в том, что он обеспечил победу в великой битве десяти царей, на которую в книге есть несколько намеков и о которой совершенно непрерывно повествуется в гимне ¹⁸¹⁹. Окруженный со своим войском десятью царями-конфедератами, Судас мог отступить только переправившись через реку *Paruṣṇī*. Вопреки всему, благодаря богу Индре, ему это удалось: река внезапно разлилась и утопила большую часть вражеской армии, чьи обломки поддались ударам Индры и самого Судаса. Но эта божественная помощь была спровоцирована: Васиṣṭ ха и два члена его семьи "вышли из дома", чтобы обратиться к богу обычным способом - через жертвоприношение сомы; таким образом они "привели" (*anayan*) Индру (VII 18, 21; 33, 1-3). Ссылаясь на эту службу жреца, открывшую перед царем перспективу "непревзойденного, нетленного владычества" (VII 18, 25), одиннадцатая и предпоследняя строфа гимна 60 обобщает урок этого события для *царей* ²⁰:

(О) том [= священнике], кто может жертвенно привлечь (божественную) благосклонность для (мистической операции, называемой) *брахманом*, когда речь идет о выигрыше приза и наибольшем богатстве, -...

щедрый (покровитель этого, этого эффективного священника) [= цари] могут претендовать на то, чтобы одержать верх над яростью врага:

они создали для себя обширный и хорошо обоснованный (домен).

Хорошо обоснован, *sudhātu*: это слово, выделенное в конце строфы, по сути, является основным для нее, передает ее смысл. Благочестивому царю, чей священник знает, как заставить себя услышать богов, и особенно богов-правителей (гимн обращен к Митре-Варуне), гарантирована победа, и результаты его победы, земли, которые он займет, будут не только обширными, но и будут иметь прочное основание.

Миссия *фециалов* не была иной: они придавали религиозную основу каждому акту международного права, и в первую очередь каждому военному начинанию; в отношениях с иностранными государствами они ставили богов на сторону Рима. Существительное **fētis* - которое, если бы оно сохранилось, несомненно, превратилось бы в **fētio* (gen. **fētionis*) - является эквивалентом ведийского *dhātu*, с учетом нюанса, обусловленного различием в суффиксах: "основание", а не "фундамент", акт придания основания, а не само основание как средство основания. Если область, подготовленная для Судаса религиозными действиями его капеллана, справедливо описывается как *sudhātu*, то сам священник будет не менее корректно описан как **sú-dhiti* ²¹, "хороший *fēialis*".

Только это значение **fēti*- объясняет роль фетилей в *rerum repetitio*, в *indictio belli*. Оно также подходит к их роли в создании *foedus*. Те, кто выводит *fēialis* из такого понятия, как "договор,

положение", пренебрегают, по сути, фундаментальным разделением в самом заключении договоров. Фетиалии не заботятся о "Satzungen", оговорках, переменчивом содержании договора; они просто выполняют жесты и произносят формулы, всегда одни и те же, которые ставят его под гарантию богов, закрепляя его в религиозном праве. По поводу первого попавшегося договора Ливий прямо говорит: *foedera alia aliis legibus, ceterutn eodem modo omnia fiunt* (I 24, 3), а в процедуре, подробно описанной ниже, *pater patratus* просто перечисляет условия, на которых сначала договорились два вражеских вождя, а затем сразу переходит к условному нареканию и закланию свиньи. В этом смысл его существования: *pater patratus ad ius iurandum patrandum, id est sanciendum fit foedus*. Другими словами, в самом порошенке его дело - святость. Он не больше священник-дипломат при заключении мира, чем священник-воин при начале военных действий. Он - священник "первой функции", который, благодаря аудитории, которую он имеет в божественном мире благодаря своей собственной технике, дает обоим человеческим операциям неизменное место в порядке и архивах мира. Без него существовали бы только каприз, нестабильность и опасность. Он создает торжественный и надежный фундамент для ближайшего и отдаленного [будущего](#)²².

*

Легко понять, почему в Риме именно в международных отношениях это понятие "основания", эта необходимость закладывать особый фундамент под актами, под стопами магистратов или армий Рима, ощущалась прежде всего, так что жрецов, занимавшихся этими отношениями, стали называть *fetiales*. Внутри города мало что было неожиданным: социальное тело имело статус, которому оно просто должно было соответствовать. Все было сделано, фактически или виртуально, в первоначальном основании, в договоре, заключенном основателем с богами. До скончания времен божественные знаки, которые регулярно принимают сменяющие друг друга правители в стенах Рима, будут использовать эту данность, им не придется "заново основываться". Напротив, когда Рим выходит за пределы своих владений, либо для мирных отношений, либо за богами, такими как Марс, чьи святилища находятся за стенами, он берет на себя неопределенные обязательства, он играет в азартные игры, возможно, в свое будущее, с людьми, в землях, не охваченных непосредственно первоначальным обещанием. Поэтому в каждом случае она должна мистически обеспечить новую основу для своего подхода, для своего продвижения: *фетишисты* оказывают эту [услугу](#)²³.

Здесь мы затрагиваем очень общее различие между религиозными рамками ведической Индии и Рима. В Заключительном примечании к "[Ритуалам...](#)"²⁴, основанной на анализе книги, указывалось, что, с одной стороны, Рим основывает большую часть своих ритуалов на календаре, на объективных моментах годового времени, тогда как великие индийские ритуалы были прежде всего привязаны к случаям в жизни людей, классов и царя; С другой стороны, Рим распределяет свои ритуалы по большому числу фиксированных и специализированных святилищ, тогда как большинство великих индийских ритуалов совершается не где попало, а во временных и равноценных священных местах. Теперь мы должны добавить третье и не менее важное различие в отношении священнослужителей: коллегия верности не имеет и не может иметь индийского аналога. В ведическом обществе, где доминирует царь, царского капеллана и его помощников достаточно как для военных, так и для гражданских, как внешних, так и внутренних служб. В целом индийский священник был многозначен, омнивалентен: образованный брамин с хорошим характером подходил для самых разных ролей в литургии. Рим, с другой стороны, и уже италийцы, разложили "идею" священника на множество спецификаций: *flamines*, *augurs*, *fetials*, *salians*, *arvales* и т. д.

Каждому колледжу или содату, каждому типу священника, каждому типу священства, каждому типу священства, каждому типу священства, каждому типу священства, каждому типу священства. Каждая коллегия или содалия, каждый тип священнослужителя был специфичен только для одного типа или области отношений с божественным, и многие из этих священников, поскольку их должность была пожизненной, никогда не занимали другую. Только понтификат, оригинальный в нескольких отношениях, является более обширным и *гибким*²⁵.

В рассматриваемом нами случае в Индии мистические действия, обеспечивающие царю владения *sudhātu*, не ограничиваются обстоятельствами войны. В словаре гимнов нет различий в эффектах между услугами разного рода и всеми видами, которые оказывает ему конкретный жрец, если он его почитает. Перечитаем, например, строфы 7, 8 и 9 из IV 50, гимна во славу божественного ответчика капеллана, Брхаспати. Поговорив в 7-й строфе о внешней политике ("Царь, который чтит Брхаспати с великой честью, который обходится с ним изысканно, хвалит его и дает ему первую долю, тот с пылом и силой стоит против всех вражеских народов"), поэт переходит в 8-й строфе к внутреннему управлению:

Тот, кто живет в своем доме спокойно, *основательно*, для него всегда царит изобилие,
перед ним склоняются кланы (*vīśah*: народ),
- *раджан*, с которым *брахман* идет первым.²⁶

Súdhitaḥ "обоснованный", примененный здесь к царю, имеет значение наречия (ср. "ibant obscuri"): царь спокойно обосновался (*kṣeti*) в своем доме, "обоснованно". -*dhita* (*hitá*) является причастием глагола *dhā-*, и мирное выражение *kṣeti súdhitaḥ*, в понятиях, в корнях, является точным эквивалентом завоевательного *kṣáyāya*.... *sudhātu* из VII 60, II.

Более того, дипломатия и религиозное сопровождение дипломатии, похоже, не имели в Древней Индии формальных ритуалов, характерных для римского гения. По крайней мере, литургические книги не описывают их, и мы не можем извлечь из них никаких гимнов, особенно атхарванских, так или иначе связанных с войной и миром.

Эти различные причины позволяют предположить, что фетиши в *строгом смысле слова* - порождение Запада, и на самом деле именно в западных частях индоевропейского мира были и могут быть зафиксированы процедуры, сопоставимые с их *ius*²⁷. Однако одно из самых необычных предписаний этого *ius* предполагает не юридическую процедуру, а ведический, индоиранский миф, и здесь снова не следует слишком категорично отвергать идею частичного индоевропейского наследия.

*

Среди многочисленных помощников, которых гимны приписывали за различные заслуги богу-бойцу Индре, одним из самых замечательных - будущее должно было доказать это - был Viṣṇu.

В ряде текстов, на которые обратил внимание Абель *Бергалье*²⁸, "наиболее интересной формой союза Viṣṇu с Индрой является та, в которой первый становится жертвователем и, прежде всего, приготовителем сомы..... Индра выпил сому в Viṣṇu, VIII 3, 8; 12, 16, и эта сома

увеличила его силу, VIII 3, 8; ср. X 113, 2.... Он выпил три чаши сомы, выжатой Viṣṇu, II 22, 1; ср. VI 17, 11... Viṣṇu, кроме того, не только предлагает Индре сому: он готовит для него сто буйволов, VI 17, 11, делает ему, кроме того, подношения каши, VIII 66, 10; ср. I 61, 7, и празднует его песнями, VIII 15, 9. В этих различных делах он имеет в качестве сотоварищей марутов, VI 17, 11; VIII 15, 9, то есть других божественных жрецов Индры...".

Но у этого [спутника-жреца](#)²⁹ Индры есть функция, которую он не разделяет ни с кем другим и которая является его великим делом, одной из причин, несомненно, его удачи в позднейшей мифологии. Он, как мы знаем, *urukramá*, бог "с широкими шагами", который тремя шагами осматривает вселенную, бог, о котором в I 154, 4, с двумя, очевидно, равнозначными выражениями из того же произведения, говорится, что "его три шага, полные меда, неистощимые, пьянят в соответствии с их собственной природой", и что, "в одиночку, он подпер (мир) тремя основаниями, *tridhātu*, земля и небо, все [существа](#)³⁰". Теперь, среди прочих [благ](#)³¹, в основном для Индры он распределил три ступени (*Vāl.*, 4, 3: [*Indra*] *yásmāi viṣṇus trīṇi padā vicakramá*; ср. VIII 12, 27), и объект, механизм этого служения вытекает из IV 18, 11 и VIII 89, 12, как объясняется в превосходном комментарии X.

[Ольденберга](#)³² :

... "Тогда Индра, готовясь убить Вриштру, сказал: "Друг Виṣṇу, сделай широкие [шаги](#)³³!" (IV 18, 11). - "Друг Виṣṇу, делай широкие шаги. Небо, освободи дорогу, и пусть молния поразит [тебя](#)³⁴! Между нами мы убьем Вртра и заставим реки течь: под ударом Индры пусть они идут своим путем!" (VIII 100, 12). - Здесь хорошо видна функция Viṣṇu: только благодаря поверхностному уподоблению Индре он становится убийцей Вриштры и освободителем рек; но, поскольку ведийские поэты любят устанавливать связь между действиями, упорядочившими вселенную, обеспечившими жизнь и благополучие людей, и поражением Вриштры, Виṣṇу должен был принять участие в этом подвиге, совершив действие, которое везде характеризует его. Он *делает три шага и тем самым создает для Индры огромное поле, на котором будет происходить их победа*.

Таким образом, Viṣṇu своими шагами открывает для воинственных действий Индры ту область пространства, где они должны происходить, и когда за три шага он осматривает "для Индры" три мира, он делает для него доступной всю вселенную. Он делает материально, через свои шаги, то, что римский феодал делает мистически, через свой ритуал: он обеспечивает воину гарантированный поход и поле битвы. Последние работы дают основания полагать, что это древняя индоиранская [черта](#)³⁵ : В постгетской Авесте бог-воин Мипра, заменяющий в этой функции индоиранского *Индру, имеет рядом с собой помощника Рашну, чье имя созвучно с именем Виṣṇу, и который представляет с Виṣṇу другие аналогии; Однако, подобно Виṣṇу для Индры, этот Рашну продолжает предоставлять Мипре пространство, необходимое ему для его подвигов (*Yāšt* X, 41). Если Рашну - это зороастрийская "реформа" индоиранского *Viṣṇu, как я предположил, то его имя в достаточной степени указывает на смысл реформы: он - "правильный", в той же мере и в большей степени морально, чем буквально, и его присутствие с Мипрой, как и, более того, сама замена Мипры на индоиранского бога-воина, подразумевает, что маздеец ведет только "правильные" войны, т.е. справедливые, и прежде всего в интересах истинной религии. Но, возможно, этот аспект служения уже содержался, с другими нюансами, в индоиранских представлениях: ведийский гимн, процитированный выше (*Vāl*, 4, 3), где говорится, что

"именно ради Индры Виṣṇу сделал свои три шага", тут же добавляется úra *mitrásya dhármabhiḥ*, "в соответствии с законами *Митры*³⁶", - Митры, который всегда, в ведийской религии, не имеет ничего воинственного, только суверенного бога, благожелательного гаранта порядка во всех его формах, космической, социальной, литургической и *моральной*³⁷.

Ритуал фетишей, похоже, содержит аналогичный элемент, имеющий как моральную, так и материальную ценность. Нам известна процедура, с помощью которой эти жрецы, именно тот, который был выбран в качестве *pater patratus*, и его спутник, добивались возмещения ущерба и, если предстоял *bellum*, заверяли римлян в *bellum pium*³⁸: в три этапа они прошли от границы виновного народа до форума своего города. Сначала на римской территории, потом у границы, потом снова на границе, *pater patratus* взывает к богам, утверждает справедливость римского дела под проклятиями и объясняет, на что жалуется Рим. Затем вместе со своим спутником он начинает шествие по фактически вражеской территории, повторяя эту речь трижды: 1°первому встречному прохожему, 2°по прибытии к городским воротам, 3°на форуме, перед магистратами. Если созванные таким образом люди просят отсрочки, он дает тридцать дней.

Такой сценарий, по-видимому, указывает на то, что процедура изначально сочетала юридическую подготовку *bellum pium* с более материальной: еще не захват *владения*³⁹, но открытие или, чтобы сохранить образ **fēti-*, мистическое "основание" поля, куда римская армия должна была продвигаться под защитой богов. От границы до первого прохожего, от последнего до ворот, от ворот до форума, в трех точках, одна из которых подвижная, а другие неподвижные, обозначающих весь этот чужой мир, феодал "закладывает" права Рима и, тем самым, квалифицирует их и страну, которую они заключают, как "базу" для последующих военных действий. По крайней мере, именно такое буквальное объяснение предлагает этот трехступенчатый марш, эта своего рода постепенная инкантация всей местности.

Но это ирландская легенда, которая в том же смысле представляет собой наиболее точный корреспондент феодального ритуала *rerum repetitio*.

Мы знаем, что ирландцы рассматривают историю своего острова как череду пяти вторжений, в ходе которых новоприбывшие каждый раз уничтожали или ассимилировали то, что осталось от их предшественников. Последние два вторжения были вторжениями "племен богини Дану", *Туатха Де Дананн*, древних богов, исторически представленных в виде королей и героев, а затем вторжениями "сыновей Мила" (или Миле), *Мейк Милед*, нынешних *жителей острова*⁴⁰. Но прибытие этого нового народа происходило в необычных условиях.

Туатха Де Дананн правили три короля, каждая из жен которых носила одно из имен *Ирландии*⁴¹. Однажды к ним в гости пришел чужеземец, человек из рода Сынов Мила, Нт, и, приняв его за шпиона, *убил*⁴². Чтобы отомстить за это убийство, соотечественники Нта сели на корабли и решили завоевать *остров*⁴³.

Завоевание происходит в двух совершенно разных актах. В первом из них *Аморген*⁴⁴, поэт, *папка* и судья, *бритт*, занимает почетное место со своими формулами, песнями и решениями. Конечно, с ним рядом короли, военачальники и даже армия, но говорит, действует и повелевает он один, с согласия всех. Более того, это первое вступление не было войной и не предполагало сражения с Туатха Де Дананн. Наконец, по решению Аморгена, он

заканчивается отступлением: Сыны Миля покидают остров на три дня, хотя и остаются поблизости. Второй акт - это действительно война: битва при Таилтиу, победа, убийство короля и королевы и, наконец, захват острова. На этот раз роли поменялись местами: Аморген встал в один ряд с королями и вождями, и теперь он просто еще один боец.

Такое явное разделение кампании заинтриговало комментаторов. Макалистер считал его неуклюжим. Олвин и Бринли Рис, напротив, заподозрили [архаизм45](#), и я думаю, что они правы: под эпической аффабулой должен скрываться дохристианский ритуал, сравнимый с фетишем, сохранившимся в первом акте.

Аморген, как я уже сказал, - единственный главный герой. Когда он вместе со своей семьей приземляется в Инбер Колпте, ставя правую ногу на землю Ирландии - в индийских ритуалах "первый шаг Вишну" также делается правой ногой, - он произносит любопытное пантеистическое стихотворение, в котором отождествляет себя со всей совокупностью существующих вещей и которое А. и Б. Риз смогли сравнить с теофанией Вишну в [БхагавадГите46](#).

Затем он ведет труппу в столицу трех королей. Кроме ничего не значащей битвы с фантазмагорическими существами, его прогулка сопровождается всего тремя встречами, тремя остановками, и все они дают возможность разыграть одну и ту же сцену с более или менее одинаковым [диалогом47](#). Каждый раз перед ним предстает одна из трех королей, трех олицетворений острова: Банба в Слиаб-Мис, затем Фотла в Эблинне, затем Эриу в Уиснехе.

"Если вы пришли, чтобы захватить Ирландию, то это неправильно", - сказал Банба. -
"Это вызвано необходимостью" [48](#), - ответил Аморген Белому Колену, *файту*. -
"Тогда сделай мне подарок", - сказала она. - "Как тебя зовут?" - спросил Аморген. -
"Банба". - "Пусть это имя станет одним из названий острова", - заключает он.

Он возобновил прогулку и обменялся с Фотлой примерно теми же словами. Третья королева, Эриу, носящая общее имя Ирландия, более разговорчива:

Добро пожаловать, воины, - сказала она. Прорицатели давно знали, что вы придете. Вы навсегда займете этот остров, и на востоке мира не будет лучшего острова, не будет расы более многочисленной, чем ваша". - Хорошее пророчество!" - сказал Аморген.

Один из вождей, Эбер Донн, старший из сыновей Миля, заявил, что благодарить эту женщину не за что: "Благодарите богов и нашу собственную силу! Эриу прокляла его за эту ссору: завоевание, сказала она, ничего не принесет ему и его потомкам! Затем, как и две другие королевы, она просит о подарке и уточняет: "Пусть мое имя будет на этом острове". Аморген согласился: "Это будет ее главное [имя!](#)" [49](#) - сказал он.

Без лишних слов Аморген и его компания прибыли в столицу Темэр, где представились трем королям Туатха Де Дананн. К сожалению, их разговор непонятен. Три короля "выносят приговор Сынам Миля": "Чтобы остров оставался в их власти (оккупантов) в течение трех дней без штурма, без битвы и без [заложников](#)" [50](#). Они надеялись, поясняет текст, что этот

трехдневный период позволит их друидам заколдовать новоприбывших и сделать их "неспособными вернуться". Но один из трех королей, Мак Куилл, говорит совсем другое: "Мы решим, что решит за вас ваш собственный судья, Аморген, ибо, если он вынесет ложный приговор, он умрет (или: вы умрете) от нас⁵¹!" - Вынеси приговор, - сказал в свою очередь предводитель Сынов Мила, Эбер Донн. - Я понесу его, - сказал Аморген. Пусть этот остров останется за ними!" - Как далеко мы уйдем?" - спросил Эбер. - До девяти волн! И это, говорится в заключении, был первый приговор, вынесенный в Ирландии⁵².

Повинуясь, сыновья Мила возвращаются к берегу, ставят парус и уплывают "за девять волн". Заклинания друидов Туатха Де Дананн загнали их в море и усложнили им жизнь, но стихотворение Аморгена, обращенное к Земле, переломило ход событий, и войско вновь смогло высадиться в Инбер Колпте: на этот раз завоевание было жестоким⁵³.

Как видим, эти два подхода различаются во всех отношениях и не могут быть двумя неуклюжими вариантами одной и той же истории. Но в том романтизированном виде, в котором мы ее читаем, первый вариант не имеет смысла: мы не понимаем, почему, когда армия просителей уже готова к бою, а Туатха Де Дананн еще не успели подготовить "друидерии", которые являются их главным оружием, Аморген дает согласие, объявляет трехдневную отсрочку и уходит со своими спутниками с территории, которую им было легко удержать. Вероятно, на первых порах эта первая фаза была повторением *rerum*: инициатива в разговорах принадлежала не трем королям; Аморген приходил, чтобы объяснить обидчикам претензии своего народа, просил их исправить положение и, подобно римскому *pater patratus*, давал им время на размышление, по окончании которого могла начаться "справедливая" война, одобренная богами и потому благоприятная. Если принять эту точку зрения, то три встречи и три более или менее похожих диалога с тремя королевами, три "Ирландии", которыми заканчивается поход Аморгена, также будут романтизированы и отвлечены от своего значения, чтобы оправдать три названия для острова, три станции, сравнимые с теми, что сделал *pater patratus*, прежде чем предстать перед вражеским форумом: На границе, затем возле первого встречного, затем перед городскими воротами он повторяет формулу, которая наделяет его силой, его жалобу и его требование.

В любом случае, лучшего оправдания для необычной композиции рассказа не найти.

¹ *Altitalisches Wörterbuch*, 1926, p. 507; ср. "Pater patratus quid significet", *Mnemosyne*, ser. II, 55 (1927), p. 391: "Satzung (: setzen), Vertrag".

² Ο θέμις см. P. Chantraine, *Réflexions sur les noms des dieux helléniques*, *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, pp. 65-78.

³ Денис, *l.c.*, когда фециалы делают доклад сенату, говорит: ὅτι πέπρακται πᾶν αὐτοῖς ὅσιον ἐκ τῶν ἐργῶν νόμων, καὶ εἰ (βούλοιντο) ψηφίζεσθαι πόλεμον, οὐδὲν ἔσται τὸ κώλυον ἀπὸ θεῶν.

⁴ Мы не говорим *ius fetialium*, но *fetiale* (ср. *carmen aruale*); священник, таким образом, является (*sacerdos*) *fetialis*; его обозначение не является существительным, как *flamen*, *pontifex*.

⁵ Греческое слово, использованное для перевода *fētales*, εἰρηνοδίαι, естественно, ничего не доказывает в этом смысле: не сумев найти в своем словаре и составить эквивалентный термин, созвучный римскому, этимология которого была для них неясна (к тому же он иногда происходил от *foedus*, по игре созвучий), греки выделили миссию, которая в их глазах или в их время была наиболее примечательной.

6 Фетишизм зафиксирован как в Лацио, так и за его пределами.

7 *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, 1948, ch. VII ("tu et ti en indo-iranien"), p. 87-95; VIII ("Les formes latines en -tus et en -tio"), p. 96-104.

8 Е. Бенвенист, *op. cit.* p. 93, дает следующее полное описание: "Принцип оппозиции заключается в том, что -tu- всегда характеризует понятие как предназначение, цель, эвентуальность, а -ti- всегда как фактическое свершение. Следовательно, -tu- обозначает способность, -ti- актуальность. Наконец, -tu- подразумевает субъективность, -ti- объективность.

9 *Ibid*, p. 89.

10 В ведийском санскрите (где половина примеров *pítu* - в родительном падеже) "пища", обозначенная таким образом, даже однажды персонифицируется как божество и достойна восхваления (I 187, 1): см. ниже, с. 260-262. Напротив, *pítī* (которое никогда не употребляется в родительном падеже; почти всегда в "дативе намерения", управляющем родительным или даже винительным падежом, *таким как sómasya* или *mádhu*) - это только "действие питья" и превращается в "питье" только в двух или трех примерах из более чем семидесяти (один раз, конечно, IV 34, 5, но во множественном числе, что меняет проблему).

11 Ср. лат. -plex, все. -fach и т. д.

12 О том же хоре жрецов говорится в *Vāl.*, 3, 4, и в X 67, 1, с другим изображением, что у них "семь голов"; по той же причине о божестве-жреце *Br̥haspati* говорится в IV 50, 4, что у него "семь ртов".

13 A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, II, 1883, p. 501.

14 О тройственности мира, ее вариантах и аномалиях см. A. Bergaigne, *op. cit.*, II, pp. 114-156, особенно о *tridhātu*, p. 119: эти страницы остаются самым внимательным исследованием взаимодействия чисел в Р̥гВеде.

15 Возможно, именно из таких представлений - защита "в трех мирах" - и возникло часто встречающееся выражение "защита *тридхату*" с более общим значением, по-видимому, "очень сильная (множественная, полная) защита"; ср. *волы тридхату*, просто "большая добыча", из VI 35, 2.

16 О *тридхату* см. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 54; XV, 1966, p. 35 (который доводит до крайности, вплоть до III 56, 6, толкование как наречия: "прилагательные используются вторично"; сомнительно).

17 L. Renou, *Monographies sanskrites* ; II : *Le suffixe -tu- et la constitution des infinitifs*, 1937, p. 16: "... Переводы "zum Schlürfen geeignet" Grassmann, "пригодный для питья" Whitney § 116 b, "was noch zu schaffen" Ludwig и т. д., по-видимому, не должны быть сохранены". *Vedic and Pāṇinian Studies*, V, 1959, p. 25 ("основа"). - A. Bergaigne не оправдывает значение, которое он придает *dhātu*, *op. cit.*, III, 1883, p. 210, n. 1: "материя, из которой сделана вещь". - Это также значение "основание, фундамент", которое соединение *vīdātu-*, по-видимому, имеет в испорченном отрывке Авесты (*Vid.*, 13, 49: о доме - из домов - который *vīdātō* (loc. sg.) *hištēnti* "прочно стоит на своем основании", потому что жилец не выбрасывает два вида собак, дорогих Ахура Маздаху).

18 В *Etudes védiques...*, V, p. 86, less well, 'хорошо расположенный'; VII, 1960, p. 56: '*sudhātu* (*kṣáyāya*) = *sukṣitī*'; образование имитировано из *tridhātu*'.

19 См. Karl F. Geldner, *Der Rig-Veda*, II (= H.O.S., XXXIV), 1951, p. 194.

20

yó bráhmaṇe sumatím āyājāte

vájasya sātaú paramásya rāyáḥ

síkṣanta manyúm maghāvāno aryá

urú kṣáyāya cakrire sudhātu.

21 Как и Асвин (I 181, 1), как и Вайю (VII 90, 3) - *vásu-dhiti* "основатели богатства". Дательный оборот *mitrá-dhitaye* (I 120, 9) означает "основать дружбу", а причастие прошедшего времени (асс. n. pl., substantive) *mitrá-dhitāni* (X 100, 4) относится к заключенным договорам о дружбе или их пунктам. Локатив *nemá-dhitā* (I 72, 4; VI 33, 4; VII 27, 1; X 93, 13), дословно "в действии противопоставления", означает "в бою". Непонятное *vanádhiti* (I 121, 7), по мнению К. Гельднера, это топор как "Holzmacherin", которым подготавливают древесину для жертвоприношения (*suidhmā*), но раньше его переводили как "слой древесины, сидение на дровах жертвенного огня", придавая *-dhiti* значение очень voisin по отношению к *dhātu*. Авестийский язык знает в составе существительное *-dāiti*, точно накладываемое на курсивное **fēti-*; значение действительно "акт укладки", с ориентациями, заповеданными первым термином: *aiwi-ḍāiti*, *haraḥ*, по-видимому, означает "акт наложения, надавливания"; *ni-ḍāiti* - "наложение, снятие" (одежды), *Vidēvdāt*, 6, 27 или "акт укрывания", *Nirāngistān*, 67 ; Но ясно, что эти существительные, взятые из превербальных сочетаний, не более непосредственно освещают **fēti-*, чем в самой латыни *con-di-tio* (где именно предлог ориентирует значение, как в gr. συνθήκη; gotic *ga-deds* - это также "действие", в соответствии со значением, которое принимает глагол в германских языках: "делать, настраивать").

22 Религиозный Денис Галикарнасский, не подозревая, что использует греческое слово, родственное *fetialis*, очень хорошо говорит (II 72), что благодаря этому типу священника, неизвестному грекам, все войны римлян заканчивались хорошо: ἀπάντων γὰρ αὐτῶν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις εὐσεβεστάτας φανήσονται ποιησάμενοι καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα τοὺς θεοὺς ἐσχηκότες ἐν τοῖς κινδύνοις εὐμενεῖς.

23 В начале военных действий нет мистического дублирования между актами *ius fetiale*, которые узаконивают войну, и эгидой, взятой генералом, которая касается его командования.

24 Индоевропейские ритуалы в Риме, с. 93-94; ср. *Архаическая римская религия*, с. 551-552.

25 *Архаическая римская религия*, с. 556-557.

26

sá ít kṣeti súdhita ókasi své

tásmā íḷ ā pinvate víśvadānīm

tásmai víśaḥ svayám evā namante

yásmin brahmá rájani púrva éti

Ср. в строфе 9: "Тот *раджан*, который *брахману*, желающему помощи, дает облегчение (*várivās* - "широта", противоположность *ánṛhas* - "сужение, бедствие"), тот, кому помогают

боги". L. Renou, *Études védiques...* XV, 1966, p. 64-65 переводит: "Тот (царь), что один пребывает в своей обители, для него постоянно возносятся жидкие жертвы, перед ним склоняются племена, (тот) царь, с которым во главе идет Носитель Формы".

27 Я имею в виду, в частности, конкретный акт объявления войны, *hasta ferrata aut sanguinea praeusta*, которую фетиаль бросает на вражескую территорию в присутствии трех свидетелей-подростков (Ж. Байе, как мне кажется, прав в своем толковании термина *sanguinea*: "Le rite du fécial et le cornouiller magique", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1935, p. 29-76); см. в частности F. Schwenn, *Der Krieg in der griechischen Religion*, I : *der heilige Speer*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XX, 1920, p. 299-304; M. Cary and A.D. Nock, *Magic spears*, *The Class. Quarter*, XXI, 1927, p. 122-137.

28 Указ. соч. в II, с. 418-419.

29 Положение, сравнимое с положением Митры по отношению к Варуне в некоторых отрывках гимнов и "Брахманы".

30 L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XV, 1966, p. 35 переводит: "... и который один долгое время нес на себе землю и небо втрое, (короче) все существа".

31 Ману, мужчины. V. *Myth and Epic*, I, 1968, p. 235.

32 Религия Веды, перевод. V. Henry, 1903, pp. 192-193. Обо всем этом см. мою статью *Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne*, *Journal Asiatique*, CCXLI, 1953, pp. 1-25, особенно pp. 8-18; *Mythe et Épopée*, 1, 1968, pp. 210-212. Интерпретация J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism*, 1954 (V: "Viṣṇu and Indra"; VI: "Viṣṇu, Indra and the vajra"; VII: "The three strides"), несовместима с моей, по концепции Индры, Виṣṇу и вообще ведических богов, по манере обращения с культовыми сооружениями; тем не менее, я рекомендую прочитать эту эрудированную и приятную книгу.

33 *Sákhe viṣṇo vitaráṃvī kramasva*: "сделай свои три шага" (Бергайне). Другими словами, "сделай один (или несколько) шагов дальше".

34 Именно: "Небо, дай место, для молнии, чтобы поддержать". Что поддержать? Импульс, который должен создать метатель молнии? Но в R̥gВеде *vī-ska (m) bh-* почти всегда означает поддержать оба мира или одну из частей мира. Так что здесь это, несомненно, датив намерения: победа Индры над Вриштрой поддержит мир, само небо, к которому она обращена.

35 *Viṣṇu u Marút...*, p. 12-14.

36 Гельднер переводит "nach den Pflichten des Freundes", что крайне маловероятно: сочетание термина *dhárman* и существительного *mitrá* заставляет нас узнать здесь бога, как и в аналогичном выражении в V 81, 4, где Гельднер переводит: Митра.

37 В "Махабхарате" Кṛṣṇa - воплощение и эпический перенос Виṣṇу (*Миф и эпос*, I, с. 208-237); его роль посла, истинного феодала, накануне войны, на протяжении всей пятой песни (*Удйого-парвана*), должна быть рассмотрена в свете настоящего исследования.

38 Тит Ливий, I 32, 6-8; Денис Галикарнасский, II 72: εἴς μὲν ἐκ τῶν εἰς ῥηνοδικῶν, ὃν οἱ λοιποὶ προχειρίζαιτο, κεκοσμημένος ἐσθῆτι καὶ φορήμασιν ἰεροῖς, ἵνα διάδηλος ᾗ παρά τοὺς ἄλλους, εἰς τὴν τῶν ἀδικοῦντων παρεγίνετο πόλιν· ἐπιστὰς δὲ τοῖς ὀρίοις τὸν τε Δία καὶ τοὺς ἄλλους ἐπεκαλεῖτο θεοὺς μαρτυρόμενος, ὅτι δίκας αἱ τῶν ἥκει παρὰ τῆς Ῥωμαίων πόλεως· ἔπειτ' ὁμόσας ὅτι πρὸς ἀδικοῦσαν ἔρχεται πόλιν, καὶ ὅρας τὰς μεγίστας εἰς ψεύδοιτ' ἐπαρσάμενος ἑαυτῷτε καὶ τῇ

Ῥώμη, τότε ἔντοδ ἦει τῶν ὄρων ἔπειθ' ὅτω πρῶτω περιτύχοι, τοῦτον ἐπιμαρτυράμενος, εἴ τε τῶν ἀγροίκων πολιτικῶν εἴ η καὶ τὰς αὐτὰς προσθεὶς ἄρὰς πρὸς τὴν πόλιν ὤχετο ἕκαστα πρὶν εἰς τὴν πόλιν παρελθεῖν τὸν πυλωρὸν ἢ τὸν πρῶτον ἀπαντήσαντ' ἐν ταῖς πύλαις τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμαρτυράμενος εἰς τὴν ἀγορὰν προῆει ἕκαστος δὲ καταστὰς τοῖς ἐν τέλει περὶ ὧν 15μοι διελέγετο, πανταχῇ τοὺς θ' ὄρκους καὶ τὰς ἄρὰς προστιθείς.

39 Это толкование подтверждается тем, которое сами римляне давали ритуальной сцене выхода в поле, где действуют уже не жрецы, а полководец: он бросает копье на вражескую землю и этим жестом мистически овладевает местом для своего лагеря (Servius II, *Comment.* к "Энеиде", IX 52: *Varro in Caleno ita ait: duces cum primum hostilem agrum introituri erant, ominis causa prius hastam in eum agrum mittebant, ut castris locum caperent*). Фетишисты не должны символически овладевать вражеской территорией, но мистически подготавливать путь для армии, которая придет за ними.

40 *Mythe et Épopée*, 1968, p. 289, 435-436. О Мил(е) см. Ch. Guyonvarc'h, *Ogam*, XIX, 1967, p. 265.

41 *Lebor gabála Érenn* (Книга о завоеваниях Ирландии), изд. и перевод Р.А. Стюарта Макалистера († 1950), IV (= *Irish Texts Society*, XLI), 1941, p. 192-194 (перевод p. 193-195). См. ниже на с. 304 примечание.

42 *Lebor gabála...* V(= ITS, XLIV), 1956, pp. 10-20 (trans. pp. 11-21) = § 379-384. Три последовательные редакции R₍₁₎ R₍₂₎ R₍₃₎ расположены в три колонки.

43 Для остальных последовательно приводятся редакции: R₁ = § 386-405, с. 30-44 (перевод с. 31-45); R₂ = § 409-424, с. 48-62 (перевод с. 49-63); R₃ = § 433-448, с. 70-86 (перевод с. 71-87).

44 Это название, которое Р. Турнейсен интерпретировал как "Geburt des Klagesanges", Ш. Гюйонварк исправил в "Naissance du chant", *Ogam*, XIII, 1961, p. 448-449.

45 *Кельтское наследие, древние традиции в Ирландии и Уэльсе*, 1961, с. 96-100.

46 "Я - ветер на море, я - волна океана, я - рев моря, я - бык семи битв, я - стервятник на скале, я - капля росы, я - самый прекрасный цветок, я - смелый вепрь, я - лосось в пруду, я - озеро на равнине" и т. д. (по Макалистеру).

47 (*im*) *acallsat* "они разговаривали с ними".

48 P. 34 (§ 390, R₁): *Más do gabáil hÉrenn táncabair, nír bo chóir in sén i táncabair. - Is dó écin...* В R₂, p. 52 (§ 412) встреча трех королей очень краткая, в R₃, p. 76-78 (§ 438-439) - менее.

49 P. 36 (§ 392): *Bid é bas prímainn dí.*

50 P. 36 (§ 393): *Fuighliset fri Maccu Míled, co mbad leo ind inis co cend tri tráth, fri telcud, no fri tinól catha, no fri giallad.* R₂, p. 52 (§ 413); R₃, p. 78 (§ 440).

51 *Ibid*: *Doberam, ar Mac Cuill mac Cearmada, amail adbera Amairgein bar mbreitheam féin díb; dóib dá ruga gúbreath bidh marb linde.*

52 Там же: *Beir in breath, a Amairgein, bar Éber Dond. - Atberaim, ol Amairgein; leaghar dóibh in indsi. - Cia leth noragam? ol Éber. - Tar nói tondaib amach, ol Amairgein. Ocus is í sin cét breth rugadh an Érin...*

53 R₁, pp. 38-44 (§ 395-405) содержит в основном перечисление персонажей; в конце § 397 говорится, что сыновья Мила вновь высадились в Инбер Колпте, но о войне и победе

умалчивается. В R₂, pp. 60-62 (§ 421), говорится, что три короля и три королевы погибли в битве. В R₃, p. 86 (§ 446-448) кратко рассказывается о высадке, битве при Таилтиу, разгроме Туатха Де Дананн и гибели трех королей и трех королев.

Арманду Минару

Авгур

Из трех основных типов римских священников один, *flāmen*, носит очень архаичное имя нейтральной формы, которое, безусловно, идентично ведийскому *brahmān*, председателю и лекарю жертвоприношения и несколько иератическому олицетворению нейтрального *brāhman* (**bhlag(s) men*, неясный корень). Второй, *pontifex*, своим названием ("строитель мостов", а скорее "строитель путей"), размахом и относительной свободой действий напоминает ведийского *adhvaryū*, самого активного жреца (*adhvarā*, образное название "литургии", как и "путь", ср. *ádhvan* "путь"): брахман и адхвариу, вместе с *hótar* или "чтецом", специальностью, не имеющей аналогов в Риме, составляют основную команду, необходимую для празднования любого жертвоприношения, и их отношения, *mutatis mutandis*, напоминают отношения фламена и [понтифика](#)¹.

Третий тип римского священника, *авгур*, также носивший нейтральное имя, был характерен только для Рима, где обращение к "божественным знакам" было столь же важным в религии, как и жертвоприношения. Тем не менее Индия помогла прояснить концепцию, которая лежала в основе *augur* и *augurium* и которая в решающий момент истории привела к тому, что Август стал именем первого правителя [Республики](#)².

¹ V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 550-559.

² Эта статья была опубликована в *Revue des Études Latines*, XXXV, 1957, pp. 126-151. Я воспроизвожу ее почти без изменений.

1. Существительное *augur* изначально было неодушевленным, о чем свидетельствует архаичное множественное число *augura* во фрагменте Ассиус; употребляясь в одушевленном роде, оно давало название специалисту, который брал или делал *аугуры*. Флексия *augur*, которая, как обычно в латыни, несомненно, является результатом нескольких объединяющих действий, перекрывает флексию другого легко анализируемого неодушевленного предмета, *fulgur-fulguris* "молния" (ср. *fulgeo*), и напоминает флексию *rōbur-rōboris* "сила". Но мы не согласны с отправной точкой, степенью и порядком изменений.

Альтернативно, это может быть флексия **augusaugeris* (старая **augos-augeses*, совпадающая с: и.-ир. * *aů̯ asaů̯ asas*). Обобщенный вокализм *u* в суффиксе, вместо *e* в *generis* или *o* в *corporis*, мог быть обусловлен влиянием *u* корневого слога (также присутствующего в [fulguris](#)¹), а номинатив на *-ur*, вместо *-us*, мог возникнуть по аналогии с косвенными падежами, как номинатив на *-or* в *honor* (рядом с *honos*), на *-er* в *mulier*. Таким образом, *Augur* и *fulgur* представляли бы собой зачатки типа склонения, который не получил развития. Эта

интерпретация, которая остается наиболее вероятной, является наиболее экономичным объяснением прилагательного *augus-tus*, параллельного *onus-tus*; в пользу нее также говорит существование для другого существительного в этой группе дублета *fulgus* (ср. *rōbus* рядом с *rōbur* и в *rōbus-tus*), сохранившийся в Присциане след другой нормализации из косвенных падежей с сохранением *e* (*auger*, *augeratus*²) и параллелизм одушевленной флексии *arbor* (*arbōs*)-*arboris* (*u arbus-tum*).

Или же мы признаем, что *r* древнее, по крайней мере в номинативе, и что примитивно сосуществовали без разницы в значении тема в *s*, **augos* (сохранившаяся в *augus-tus* и, возможно, в косвенных падежах *augur-is* и т. д.) и тема в *r*, **augōr* (ср. номинативно-аккузативные на *-men*, **-mn̥*.) и тема в *r*, **augōr* (от **aug-or* или от **aug-r̥* [ср. номинативно-аккузативные на *-men*, от **-mn̥*], которые в любом случае обычно становились *augur* как 3 sg. депонентно-пассивные **-to-r*, **dōnom*, **genos* и др, превратились в *-tur*, *donum*, *genus* и т. д.). Это объяснение связано с существованием в авестийском (гатском и негатском) и ведийском языках таких дублетов: гатский и негатский тип *avah* ~ гатский *avar* 'помощь', или ведийский тип *uṣās* ~ *uṣr̥*, *uṣar* (*-būd̥h*) 'аврора' и т. д. Примечательно, что в слове, соответствующем *augur*, авестийский имеет именно две формы: гатх. *aogah*, гатх. и негатх. *aoj̥ah* ~ негатх. *aogar* 'сила'.

Для семантической интерпретации это колебание, к счастью, не имеет [значения3](#): в индоиранских парах, предполагаемых второй интерпретацией, *r*-формы имеют точно такое же значение, как и *s*-формы. В рамках рода существительных на *r*, который слишком обширен, чтобы быть однородным, они представляют собой отдельный вид, который, по-видимому, не предполагает чередования *r* ~ [n4](#) или, что равносильно тому же, вообще не появляется, кроме как в номинативе-аккузативе, и даже тогда менее частотен, чем эквивалентные формы на [s5](#). Скорее, они свидетельствуют о древнем чередовании *s* ~ *r*, которое выражается более широко и более систематически в известном механизме, связывающем прилагательное на *-ra* со многими неодушевленными существительными на *-as*: вед. *cēt-as* ~ *cit-rá*, *śáv-as* ~ *śū-rá*, *ój-as* ~ *ug-rá* и т. д.⁶ Во всех этих случаях именно форма *-as* задает тон, управляет нюансами значения двух слов.

2. В широком смысле индоиранское существительное, соответствующее анализируемому *аугуру*, вед. *ójas*, гат. *aogah* и *aoj̥ah*, негат. *aoj̥ah* и *aogar*, означает "физическую силу". Изучение употреблений позволяет, однако, уточнить этот перевод (§§ 11-14). Но прежде всего необходимо отметить два факта, которые определяют все.

а) В индоиранском языке **auj̥-as* больше не основывается на живом корне: индоевропейский корень **aug-* (состояние I) был утрачен, заменен в основном *vṛd̥h-* (вед. *várdhati*, авест. *varədaiti*) "увеличиваться, расти", и не похоже, чтобы в ведийском языке существовала какая-либо этимологическая связь между *ójas* и глаголом, образованным от II состояния того же корня, расширенного до *s*, *vakṣ-* (*ukṣ-*).

б) Вед. *ójas* и, с изменениями, связанными с зороастрийской реформой, авест. *aoj̥ah* и т. д., относятся строго к лексике "второй функции", функции физической силы, в основном, но не исключительно, воинской. Это последнее обстоятельство, недавно оспариваемое, установлено статистикой, результаты которой приводятся ниже (§§ 4-10)⁷.

3. Сначала рассмотрим богов, по отношению к которым используется это слово. Из 166 примеров *ójas* в Р̥гВеде 94 относятся непосредственно и исключительно к самому представительному богу "второго уровня", Индре, и 5 - к Индре, связанному с другим богом; более того, об одном только Индре иногда говорится, что он "рожден от *ójas*". Существует 16 примеров группы небесных воинов, возглавляемых Индрой, - марутов. Если *ójas* Виṣṇу и упоминается (VIII 12, 27; X 113, 2), то оба раза как помощник Индры в подвигах. Один поэт

упоминает *ójas* ветра (*Vāl.*, 2, 8) только для того, чтобы сказать, что кони Индры превосходят его; *ójas* солнца упоминается дважды, один из них в качестве сравнения с *ójas* Индры (VIII 99, 3). Ужас демонов или врагов упоминается 6 раз: все 6 раз, , они являются противниками Индры, побежденными Индрой и названными по [имени](#)8.

Список других богов, пользующихся понятием *ójas*, значителен тем, что он содержит и еще более тем, чего он не содержит: это Манью, олицетворенная ярость (3 примера в двух гимнах, обращенных к нему, X 83, 1 и 4; 84,2), Брахма (4 экз.) и его вариант Br̥haspati (1 экз.), Агни (3 экз.), Земля (1 экз.) и пара Небо-Земля (1 экз.), Савитра (1 экз.), боги в целом (4 экз.). И, наконец, 13 экз. из *ójas de Soma* (все в инструментальной части) находятся в IXth книге, где, как мы знаем, персонифицированный Ликвор систематически и нечетко получает атрибуты других богов.

Таким образом: а) кроме Земли - представленной, более того, в одном тексте в виде испытания на прочность, поскольку она удерживает своими *уджами* деревья в бурю (V 84, 3), а в другом тексте, совместно с Небом, просится дать человеку *уджас* (I 160, 5) - ни одна богиня не упоминается в связи со своими *уджами*. Также отсутствуют канонические боги "третьего уровня", близнецы [Асвин](#)9, а также боги-ремесленники Tvaṣṭṛ и R̥bhu.

б) Здесь также не упоминаются *ójas* богов "первого уровня", Āditya или богов-правителей; слово никогда не относится к одному Варуне, а только к паре Индра-Варуна (три раза в одном гимне: VII 82, 2. 3. 6; IV 41, 4), и контекст показывает, что, как часто бывает в таких объединениях, особенность одного из двух членов пары, в данном случае Индры, риторически распространяется на всю пару.

Рассмотрение соединений (почти все прилагательные), в которых *ójas* образует второй член, подтверждает эту статистику: из 23 примеров 14 касаются Индры, 1 - Индры-Варуны, 1 - молнии Индры, 3 - Марута, 1 - Манью; остальные три относятся к Агни (как "быку"), быкам ветра и лекарственному растению. Прилагательное *ójas-vat* "с *ójas*" используется только один раз (VIII 65, 5), наряду с *marút-vat*, для описания [Индры](#)10.

4. Теперь рассмотрим эффекты *ójas*. Из 166 употреблений этого слова в 100 случаях *ójas* представлено как качество, признанное в боге (в частности, характеризующее поведение и внешность Марута), или приобретенное богом, или , о котором просят бога люди, без указания в контексте на эффект или назначение этого качества. Другие отрывки подробны.

43 относятся непосредственно к битве или к военному контексту; они касаются Индры (24), Индры-Варуны (1), Марута (3), Манью (1), демонов или врагов (6), Агни (1), Брахмаспати (3), Сомы (1), колесницы (1) и барабана (1) войны, битвы колесниц (1). Аналогично, 11 из 23 примеров прилагательных на -*ójas* непосредственно связаны с битвой.

21 касаются космических или грозных дел, которые, к тому же, иногда связаны с битвой: Так, Земля предотвращает с помощью *óджаса* выкорчевывание деревьев во время бури (V 84, 3), Солнце разворачивает свой непоколебимый *óджас*, чтобы человек мог видеть его (X 170, 3), Брахмаспати порождает с помощью *óджаса* поток источника, из которого пьют все, кто видит солнце (II 24, 4), боги укрепляют небо и землю и заставляют воды течь своими *óджасами* (X 65, 4. 7), Viṣṇu, осматривающий мир в три шага своими *óджами* (VIII 12, 27); несомненно, в этот раздел следует включить жрецов, расстилающих *óджами* бархис (священный дерн), способный принять тысячу человек, то есть тысячу богов (I 188, 4), и реку Инд, превосходящую все другие реки своими *óджами* (X 75, 1). Типичные божества второго уровня - Индра и Маруты - занимают здесь видное место: с помощью *ójas* Маруты приводят в движение даже неподвижное (I 85, 4), заставляют источник излиться, ударяя по твердой

скале (там же, 7), пересечь океан (I 19, 8), расчистить путь солнцу (VIII 7, 8); с помощью своего *ódjasa* Индра связал крепкие вещи и подрезал крылья горам (IV 19, 4) или, с помощью своего *ódjasa*, закрепил шагающие горы (II 17, 5); его *ódjas* пылает, когда он сворачивает два мира, как кожу (VIII 6, 5); Своим *ódjasom* он установил опору неба и земли в ее основаниях (I 56, 6) и подпер небо (X 153, 3), он рубит деревья, как дровосек (I 130, 4), точит свою молнию (VIII 70, 5 ; X 153, 4), побеждает в мифических гонках (X 49, 7); Индра и Варуна открыли своими *уджами* шлюзы вод (VII 82, 3), Индра и Агни наполнили своими *уджами* великую атмосферу (X 65, 2).

5. Тщетно искать во всем гимне указания на то, что *ójas* ориентирован на плодородие. Единственный случай, который был заявлен, говорит об обратном, представляет эту ориентацию как осуждаемый перенос, отвлечение внимания: В X 95, 11 нимфа Урваси упрекает царя Пурураваса, своего безутешного возлюбленного, в том, что он "вложил в нее" (то есть посвятил своей любви к ней, своему желанию к ней) *ójas*, который был предназначен "для защиты", *gopíthyāya* (то есть для выполнения своей работы как царя-воина). Если в одном случае о траве говорится, что она обладает выдающимся *ójas* (*údojas*), то это свойство не из разряда плодovitости: это лекарственное растение, настоящее оружие войны, которое приносит жрецу, использующему его, квалификацию "истребителя демонов", "изгонятеля болезней" (X 97, 7). Если о пище, обожествленной и вызываемой, говорится как о могущественном хранителе великой вещи, которая сама обладает *ójas* [конструкция К. Гельднера], то поэт тут же уточняет, что именно с помощью этого *ójas* Трита расчленил Вритра (I 187, 1). В процитированных выше строфах, в которых освобождение вод приписывается *ójas*, *ójas* бога-освободителя не является собственно оплодотворяющим, а лишь позволяет ему совершить подвиг или усилие, освобождающее оплодотворяющие воды. *Уджас* Индра (X 75, 1) явно указывает на мощный поток реки, а не на "третью функцию" вод, точно так же как *уджас* вод (VI 47, 27) ставится на один уровень с громовым ударом Индры и боевой колесницей.

6. Не является *ójas* и интеллектуальной силой, действующей суверенными решениями в рамках Порядка (*ṛtá*) или магией (*māyá*), т. е. не ориентирована никаким нюансом на "первую функцию". *Уджи* могут преодолевать *маю* или *маю уджи*, или и то и другое (в случае с Индрой), объединяться для более уверенной победы, но мы не встречаем выражения типа "*уджи маю*": эти две сферы различны. Не существует и "*ójas du ṛtá*". Выше было отмечено, что адити, в совокупности, никогда не наделяются понятием *ójas*, а у Варуна оно ассоциируется только с Индрой, распространяясь на пару качеств, присущих Индре. Когда два бога уже не ассоциируются и как бы смешиваются, а, напротив, различаются и даже противопоставляются в соответствии с их собственными ролями, *ójas* тогда дифференцированно резервируется для Индры. Так, в IV 42, 5, одном из тех очень интересных гимнов, напоминающих скандинавский *Hárbarðsljóð*, в котором два бога хвастаются, каждый демонстрируя свои преимущества, Варуна пользуется своим царским положением (*rāṣṭráram*, *rājāmi*, str. 1; *rājā*, str. 2), своим качеством первозданной *ásura* (str. 2), своими космическими действиями, основанными на *ṛtá* (это слово трижды повторяется в str. 4); в ответном слове (ст. 5) Индра хвастается тем, что к нему обращаются люди, когда идут на битву, *samáraṇa*, что он провоцирует битву, *ājí*, и поднимает пыль, что он *abhibhūtiójas* "обладает доминирующим *ójas*", что он, наконец, неодолим для всей божественной силы и, когда он напивается сомы, повергает оба мира в страх. В своем ответе (ст. 7) Варуна уступает и переводит на простой английский язык: "Все существа знают это..., ты известен как тот, кто разбивает *vrtrāṇi*..., тот, кто заставляет течь плененные воды". Эта дискуссия четко раскрывает "функциональный уровень" и предназначение *ójas*.

7. В самом бою, да и вообще в деятельности Индры, *ójas* не является "психической силой". Здесь неправомерно приводить из трех отрывков, где прилагательное "психический" (*dhr̥ṣṇú* "смелый") применяется к *ójas* Индры или [марутов11](#) : Эта ассоциация не может превалировать над всеми другими употреблениями слова и может быть справедливо объяснена поэтическим ходом, который, вместо того чтобы просто сопоставить два различных, но взаимодополняющих свойства бога, одно психическое, а другое физическое, выражает одно из них эпитетом другого; более того, другие отрывки гимнов, более аналитические, ясно и намеренно различают две плоскости, на которых находятся *ójas* и [dhr̥ṣṇú12](#).

Также избранным местом для *ójas*, как часто отмечалось, является двойной орган рук (*bāhú*): возвышающая сома издавна помещалась как сила (*sáhas*) и как *ójas* в двух руках Индры (II 36, 5); сила (*sáhas*), *ójas* и *bála* (другая разновидность физической силы) марутов по-разному находятся в их руках, тогда как их "virtus" (*nṛmṇá*) находится в их головах, их копья на их плечах, их оружие в их колесницах (V 57, 6); Металлическая молния - главное оружие Индры (*nímiśla*), а большая часть его *óджаса* (*bhū́yisṭ ham ójas*) находится в его руках (VIII 96, 3); именно *óджасом* своих рук Индра разрушил 99 цитаделей и, *vṛtrahán*, убил дракона (VIII 93, 2). Вообще говоря, Индра - это *bāhúojas* (X III, 6), как и Маруты (VIII 20, 6) и - если мы говорим о четырех конечностях - "быки ветра" (I 135, 9). Такое расположение, которое, естественно, не исключает *ójas* из других частей тела (ср. VII 91, 4, *táras* и *ójas* всего тела), по крайней мере, делает его наиболее полезным вместилищем.

Из статистики и замечаний в §§ 4-6 следует, что поэты Р̥гВеды понимают *ójas*, в роде "сила", как чисто физический вид и, внутри этого вида, как разновидность, обращенную к внешнему, кинематическому, добровольному и сознательному действию, а не к внутренним, органическим, автоматическим и бессознательным процессам порождения или созревания.

8. Атхарваведа, "магическая веда", использует *ójas* по-другому, но принцип тот же. В большинстве отрывков это понятие связано с операциями магического нападения или защиты; многие ([всего5313](#) 19 из , 8 из которых общие для "Р̥г" и "Атхарваведы") связаны с амулетами, талисманами, снадобьями, призванными отпугнуть либо врагов, соперников, завистников, колдунов, либо всевозможное зло, включая болезни, считающиеся демоническими по происхождению; Либо об амулете говорится, что он обладает *ójas*, либо он предназначен для того, чтобы дать или передать его человеку (в этом случае *ójas* почти всегда фигурирует в разрозненных перечислениях качеств). Очевидно, что это управление является лишь уточнением гведического смысла: для этих видимых или невидимых нападений и сопротивлений талисман или человек, который его использует, должен быть "заряжен", запастись силой, как это делал Индра для своих сражений с [демонами14](#).

Кроме того, в Атхарваведе встречаются и *rgvedic* использования: либо эти заклинания относятся непосредственно к битве и победе (III 1, 6; 19, 2; IV 36, 1; VIII 8, 12 и 13; X 10, 11 и 13), либо они касаются "геркулесовых" мифических работ (VII 25, 1; ср. неясное I 12, 1). Что касается расположения *ójas* в той или иной части тела, то Атхарваведа приводит только один рассказ, в котором говорится не о руках, а о бедрах, то есть о долях конечностей, которые стоят их массивной силы: XIX 60, 2 просит "*ójas* в моих бедрах, скорость в моих икрах, устойчивость в моих ногах".

Назначение сборника также означает, что, в отличие от Р̥гВеды, большинство примеров *ójas* не касаются бога или богов. Но когда это происходит, как в Р̥гВеде, речь идет в основном об Индре или связанных с ним существах (IV 24, 5; IX 4, 8; X 5, 1-6; ср. I 35, 3; XI 10, 11; XIX 37, 2) или Маруте (III 1, 6). Наряду с этой группой Агни появляется только один раз, когда ему

молятся о перечне даров, в которых *ójas* как будто утонул (XIX 37, 1), а также Kāma, Желание или Страсть, персонифицированная и называемая "сильным (*ugrá*), побеждающим в битве" (XIX 52, 2; ср. в IX 2, 3, Kāma квалифицируется как *ugrá*, как уничтожитель врагов).

Что касается канонических богов первого и третьего уровней, власти и плодородия, то здесь дело обстоит следующим образом: Варуна упоминается только один раз (VII 25, 1), связанный с именем Вишну, за великую работу силы, которая заключается в создании пространств. Асвины появляются в двух контекстах, но в одном их просят дать "*ójas* природы Индры (*indriyá*)" только в связи, именно, с Индрой (*indreṇa*) (XIX 42, 4), а в другом (IX 1, 17; это *мадхусукта*, гимн, обращенный к их могущественному "медовому кнуту" и произносимый во время агниṣṭомы, когда смешиваются молоко и сома), их просят поддерживать в подателе многое, *vārcas téjas bálam ójas* - один из списков, в которых *ójas* часто участвует и в которых он теряет, естественно, свою точность ("великолепие, блеск, сила и мощь": Уитни-Ланман).

В более общем смысле, нет никакой связи между *ójas* и плодovitостью: AV, VII 90, 1, вставляет во главу амулета против мужественности врага первые стихи RV, VIII 40, 6, где Индру просят только помешать *ójas dāśá*, демоническому варвару; это использование по приближению, конечно, не дает права на создание уравнения "*ójas* = сексуальная сила". Если в IV 19, 8 Индру просят поместить *ójas* в некое растение, то это растение не рассматривается в его растительном, вегетативном аспекте; это оружие, талисман против врагов. В I 35, гимне, предназначенном для зарядки талисмана, когда в ст. 3 говорится, что "мы поддерживаем в нем блеск и свет, *ójas* и *bála* (другая разновидность физической силы) вод, *vīrīṇi* деревьев лесов, как, в Индре, силы Индры". Ясно, что *ójas*, как и *bála* и *vīrīṇi*, ориентирован на силу, а не на плодородие, намекает на мощный поток вод, как *vīrīṇi* - на стойкость огромных диких деревьев: Разве в предыдущей строфе не говорится, что "ни демоны, ни Писака не побеждают [этот талисман], ибо он - первородный *ójas богов*"¹⁵?

9. Было бы полезно провести заключительное статистическое исследование, если бы это было возможно: мы знаем, с какими богами предпочтительно связано понятие *ójas*, мы знаем, для чего используется *ójas* или чего оно достигает; мы хотели бы знать, откуда оно берется. Но в этом вопросе наблюдения неутешительны: нет ни теории происхождения *ójas*, ни какого-либо качества, противоречивые представления сосуществуют или чередуются в зависимости от сиюминутных намерений или потребностей поэтов.

В III 32, 9 мы читаем: "Ни дни, о Индра, ни дни, ни месяцы и осени не стоят на пути твоего *ójas*", и, не говоря уже о строфах, в которых его называют "сыном *ójas*", одна (I 52, 12) из тех, где говорится, что Индра сделал землю противовесом своего *ójas*, начинается с обращения к богу *svābhūtiojas*, "который обладает *ójas* по своей собственной природе".

С другой стороны, понятие *ójas*, *ójas* Индры, втягивается в огромный механизм, который, помимо прочего, оправдывает жертвоприношение и вообще поклонение: без жертвы Индре, без сомы, без хвалы, нет больше *ójas* для Индры, следовательно, нет больше подвига; не более чем любое из выражений силы Индры, *ójas* избегает притяжения, так хорошо изученного А. Бергайна¹⁶, этого корня *vṛdh-* "увеличивать", который индоиранцы заменили индоевропейским **aug-*, от которого véd. *ójas*, av. *aojāh* (и т.д.), с их прилагательным, являются единственными сохранившимися производными, или синонимичного корня *vakṣ-*. Но следует отметить, что эти связи *vakṣ-* или *vṛdh-* с *ójas* не особенно часты, не характеризуют это существительное, и что в большинстве случаев *ójas* встречается в инструментальном значении, выражение означает "расти с помощью *ójas*".

Нам не нужно выбирать между этими несовместимыми представлениями: объявленный врожденным, когда он способствует восхвалению Индры, *ójas*, тем не менее, имеет

происхождение, когда поэт хочет превознести в качестве этого происхождения жертвенную сому или мифических спутников Индры.

10. Для обозначения физической силы, соответствующей определению, данному в конце § 8, в ведическом языке имеется большое количество слов, которые, по закону, не являются эквивалентными. Разумеется, как и положено в поэзии, существуют наложения и переносы смысла, и некоторые из этих слов легко объединяются в риторические скопления, где специфический нюанс каждого из них становится размытым. Тем не менее, тексты достаточно богаты, чтобы хотя бы в нескольких отрывках выделить этот специфический нюанс.

Не говоря уже о *ūrj*, *iṣ*, даже о *váyas*, где часто все еще просвечивает субстрат, диетический или иной, силы; Чтобы не включать слова, подразумевающие, в большей или меньшей степени, психологические элементы, такие как *nr̥mñá*, *śúṣma*, *śávas*, мы будем думать здесь о таких словах, как *vīría*, *vṣṣṇya*, *raúñsya*, правильно "качество мужчины, быка, самца", или к производным от корня *tav*- "быть сильным, быть способным", главным образом *táviṣī*, или к *bála* "сила тела, рук и т.д.", слово будущего времени, но которое в Р҃веде появляется особенно в Xth и Ist книгах (7 и 4 примера из 1717; аналогично, 5 примеров из 8 его производных и соединений). Изучение каждого из этих слов выходит за рамки данной статьи. Я лишь отмечу несколько различий, которых достаточно, чтобы продемонстрировать оригинальность *ójas*. Во-первых, два внешних факта:

а) Все перечисленные слова встречаются гораздо реже, чем *ójas*; самое частотное из них, *vīría*, употребляется всего 74 раза, то есть примерно вдвое реже, чем *ójas* (166 примеров).

б) Если *ójas* почти не употребляется во множественном числе (2 примера, и в обоих множественное число, вероятно, объясняется заражением от субъекта к объекту: I 80, 15, боги вложили в Индру *ójas* - свой собственный; VII 56, 6, маруты сильны *ójas* - снова свой собственный) и не имеет во множественном числе иного оттенка, чем в единственном, то множественное число большинства других слов пропорционально часто (*vīría*: 27 раз из 74; *raúñsya*: 19 из 46; *vṣṣṇya*: 8 из 29; *táviṣī*: 21 из 39; кроме *bála*: только 3 из 17) и, для первых трех, довольно часто имеет значение действий, совершенных силой, подвигов; для *vīría*, в частности, это значение, реже в единственном числе, доминирует во множественном (19 примеров из 27).

Эти различия позволяют предположить: а) что *ójas*, в силу своей нюансировки, имеет более частые случаи употребления; б) что оно более общее и, следовательно, менее близко к конкретной реализации, чем его квазисинонимы, менее близко к превращению в действие.

11. Это впечатление подтверждается и уточняется, если мы обратим внимание на единодушное указание некоторого количества отрывков, где грамматическая конструкция с логическими связями, которые она подразумевает, кажется, указывает на то, что *ójas*, на самом деле, менее близка к действию или инструментам действия, чем другие существительные, обозначающие силу.

IV 17, 3: Индра расколол (*bhid*-) гору, метнув (*iṣ*-) свою молнию с (или через) свои *śávas*, проявив (*āvis*-kr), победоносный, свои *ójas*.

V 33, 6: Ты должен, о Индра, пополнять ("наполнять, питать": *pr̥kṣ*-) *ójas*, когда бессмертный (т.е. ты) танцует (*nṛt*-) свои подвиги (*nr̥mñāni*) 18.

Аналогично, *ójas* не содержит никакого другого названия силы, а только описание подвига:

IV 19, 4: (Индра) обуздал (*ubh-*) сильные вещи (или крепости, *dr̥hā*), развернув ("вызвав", *vaś-*) свои *ójas*, он отрубил (*bhid-*) крылья гор.

VIII 6, 5 (об Индре): его *ójas* сиял (*tviṣ-*), когда он свернул (*sam-vṛt-*) два мира, подобно коже.

X 84, 2 (к Манью): измеряя (*mā-*) свои *ójas*, рассеивай (*vi-nud-*) презренных (врагов)!

Во всех этих примерах действие, о котором нужно рассказать, порождает два предложения с двумя глаголами (или глаголом и причастием); в одном из двух предложений сильное или победоносное действие упоминается прямо, с помощью глагола, непосредственно связанного с ним (расщепить, убить, рассеять и т. д.), в другом - нет; и именно в этом другом, регулярном, упоминается *ójas*, использованный для совершения подвига. Сравните еще раз логическую связь, вытекающую не из грамматической конструкции, а из порядка сопоставляемых предложений:

VIII 75, 10: Народы, о бог Агни, воспевают почтение (*námas... gr-*) твоим *ójas*: (соответственно) сокрушают (*ardaya*) врага твоими наступательными действиями (*ámaiḥ*).

Этих отрывков, конечно, немного, но все они представляют собой тексты, которые можно использовать в данной проблеме. Как видим, нет ни одного, который бы предполагал обратную зависимость: из двух соединенных пропозиций *ójas* ни разу не встречается в описательной, непосредственно насильственной пропозиции. Такая связь понятна, если *ójas* - это скорее резерв, запас сил, заранее подготовленный и поддерживаемый, из которого герой или агент черпает особую силу, необходимую для конкретного подвига или задачи; что-то, говоря современным языком, вроде парка боеприпасов за батареей или "полного бака бензина" на заправочной станции, который затем позволяет двигателю работать. Комментатор Вед Сая (Sāyaṇa) почувствовал подобный нюанс, судя по некоторым очень тонким замечкам:

X 153, 2, говорится, что Индра был рожден от *bála*, *sáhas* и *ójas*. *Sáhas* - "сила покорять" - выделяется сразу, и проблема сводится к определению различий между двумя другими словами, обозначающими силу. Саяна говорит, что *bála* - это сила *vṛtrādivadhahetubhūtam*, "которая вызывает (позволяет, обеспечивает...) убийство Vṛtra и т. д.", а *ójas* - это *balahetu hr̥dayagatamdhairyam*, "твердость, заложенная в сердце, которая вызывает (обеспечивает...) *bála*".

VII 82, 2, говорит Индре-Варуне, что в них боги собрали *ójas*, собрали *bála*. Саяна комментирует *ójas*: *samayojoyan śarīradārḍhyāya tadāhetubhūtam* *tad oja ity ucyate* "*ójas* - это состояние, лежащее в основе физической силы, стойкости" (Гонда).

X 83, 1, говорится, что *сахас* и *уджас* процветают в человеке, который почитает Манью. Саяна объясняет *sáhas* через *balamvāhyam* "внешняя сила" (скорее: "внешняя сила"), а *ójas* через *śārīraṇṇālam* "телесная сила, или, возможно, сила, принадлежащая, связанная,

находящаяся в собственной личности без применения к внешним объектам как таковым" (Гонда)¹⁹.

12. Как запас силы, общее и необходимое условие для конкретных проявлений силы, *ójas* более, чем любое другое выражение этой силы, исследован, конкретизирован количественными [оценками](#)²⁰. Я говорю не о расплывчатых эпитетах ("большой", "обильный"), которые он разделяет со всеми остальными существительными группы, а о выражениях, характерных только для него: 5 раз говорится, что, совершая или совершая подвиг или работу, или добиваясь результата, или противостоя врагу, божественный деятель "измеряет свои *ójas*" (II 17, 2; IV 41, 4; V 31, 7; VII 82, 6; X 84, 2); В конечном счете, выражение, вероятно, означает "развернуть его *ójas*", но это родство с корнем *mā*, относящимся к *ójas*, тем более значимо, что очень интересное производное от того же корня, *pratimāna* "противовес", из 14 примеров в RgVeda, 4 раза употребляется в связи с *ójas* Индры или очень сильного демона, и никогда с любым другим обозначением силы: I 52, 12 (к Индре): "Ты сделал землю противовесом своих *óджасов*"; I 102, 8 (к Индре): "тройной противовес твоих *óджасов*, три земли, три светлых неба...."; там же, с, 6: "Индра своим *ójas* делает противовес невозможным"; VIII 96, 17 (к Индре): "Ты смело поразил молнией, о фулгурант, этот *ójas* без противовеса (*apratimāná*) (демона *Śuṣṇa*)". Это говорит о силе, которая, конечно, не отвлечена от действия, но еще не вовлечена в него или не обязательно вовлечена; скорее, о резерве для будущих действий.

В том же ключе, в I 165, 10, Индра говорит, что его *ójas* должен быть достаточным (*vibhú*), какое бы действие ни замышляла его дерзость. Наконец, еще одно выражение, особое для *ójas* (и для Индры), дает другое указание, но того же порядка. 7 раз Индра (и 1 раз Сома, в книге IX^e, присвоив индраистское выражение) квалифицируется *ísāna ójasā*, т. е. "обладающий силой или мастерством или способностью" ("всего" в VIII 17, 9 и IX 101, 5; "многого" в VIII 32, 14) посредством своего *ójas*". Корень *ís-* подразумевает не насильственное действие или приобретение, а спокойное владение или господство, признанное право, стабильную привилегию: как и естественно, именно *ójas*, которая также является долговечной, а не, например, *bála*, заверяет бога в этом [владении](#)²¹.

13. Нюанс *ójas*, определенный в § 12, а именно запас сил, "полнота сил", сделанных с целью действия, но еще не дошедших до действия, где они будут потрачены, оправдывает образование слова с помощью суффикса *-as* от корня, означающего "увеличивать". Еще в индоевропейские времена существовала категория неодушевленных существительных, образованных от корня с помощью суффикса **-es* и обозначающих - абстрактно или конкретно - стабилизированный, капитализированный результат действия, а иногда, путем своего рода интеграции, и общий результат повторяющихся действий. Наиболее примечательный случай - вед. *śráv-as*, гр. κλέF-ος: образованное от корня *śru-*, κλυ- "слышать", это слово означает не "слух", а "славу", приобретенную, прочную, *ákṣitamśrávas*, ὄφθιτον κλέος. Греческий язык предлагает большое количество примеров, которые М. Пьер Шантрэн прекрасно [изучил](#) [ix22](#) : ἔπ-ος - это не голос и не язык, а произнесенное слово, выпущенное, материализованное (πτερόεντα ἔπεα), μέρ-ος - не раздел, а установленная доля, τέκ-ος - не рождение, а рожденный ребенок и т. д. Древние индоиранские языки пропорционально менее богаты дериватами этого типа, но все же содержат их немало: sk. *śáv-as* "богатырская сила", от *śvā-*, *śū-* "раздуваться" (ср. гр. κυέω); ск. *páy-as*, ав. *pay-ah* "молоко", от *rau-* "откармливать, раздувать"; ск. *véd-as* "имущество, нажитое добро", от *vid-* "находить" и т. д.²³.

Точно так же еще в индоевропейском языке производное **aug-es* от корня **aug-* "увеличивать" могло иметь значение "приобретенного и конкретного результата увеличения

или увеличений", то есть "полноты" той или иной разновидности сил или средств, в зависимости от рассматриваемого существа или предполагаемой работы. Акт увеличения действительно этимологически предполагался, но в прошлом, как исчерпавший свои возможности до максимума, тогда как производное существительное было ориентировано на будущее, как совершенное наличие, способное быть потраченным. В индоиранском, где глагол был утрачен, а производное существительное было присоединено к идеологеме второй функции (физическая сила, воинственные действия), **auj-as* естественно приобрело точное и ограниченное значение, которое мы определили: "полнота того, что обуславливает действия чемпиона или борца, полнота мускульной силы".

14. Точное доисторическое значение такого рода, приписываемое неодушевленному предмету **auges-*, объясняет несколько важных аспектов латинской группы *augur, augustus, augurium, (in) augur* [are24](#). Но два предварительных замечания, симметричных тем, которые открыли исследование индоиранского слова (§ 2), необходимы:

а) Латинское употребление, скорее всего, более архаично, более консервативно, чем индоиранское, поскольку связь этой группы слов с глаголом *aug-eo - auxi* оставалась осознанной в [Pume25](#), и поскольку достаточно взглянуть на факты, чтобы понять, что эта группа не связана ни исключительно, и даже не связана со "второй функцией", с физической и военной силой, как у индоиранцев, а, напротив, относится к самым разным областям человеческих интересов.

б) С другой стороны, латинское словоупотребление, скорее всего, было искажено особенностями, характерными для "идеологического поля" Рима. Во-первых, у римлян больше не было мифологии; их теология и сами личности их богов были сведены к абстрактным определениям, и все внимание было сосредоточено на актах поклонения: поэтому естественно, что именно в поклонении, а не в представлениях, мы должны наблюдать группу *augur*, нечто мифологическое, родство, более того, а не природу, сохранившуюся только в некоторых употреблениях прилагательного *augustus*. С другой стороны, в организации самого культа мы должны учитывать особенность, с которой неоднократно сталкивались сравнительные исследования и которую описал М. Люсьен Гершель. Люсьен Гершель дал лучшее определение этой особенности в исследовании, посвященном некоторым аугуральным [структурам26](#): римляне, конечно, никогда не отказывались от своего права направлять священные силы и божественную волю по своему усмотрению и создавать желаемые ситуации через поклонение, но, по крайней мере, в исторические времена и, несомненно, задолго до этого, их смелость и свобода в этой области компенсировались и ограничивались острым чувством божественной автономии. Во многих случаях речь шла не столько о том, чтобы повлиять на решение бога, сколько о том, чтобы узнать, какое решение уже принято: отсюда чрезвычайная важность - с которой ведийская Индия, уверенная в действенности жертвоприношения, не могла сравниться - *auspicia* наряду с [sacra27](#), консультации с богами наряду с подношениями богам. Теперь, более чем в каком-либо другом, в таком разделе сакральной идеологии, как **augus*, который, как заставляет нас предположить ведийская аналогия, относится, следовательно, к "полному" обуславливанию грядущего действия, но еще не проявленного, не поддающегося прямой и объективной проверке, два направления религиозной заботы не могли не вмешиваться, не переплетаться, даже если это означало построение неустойчивых концептуальных балансов, склоняющихся то к одному, то к другому полюсу. Архаический римлянин, безусловно, хотел обеспечить **augus*, "полноту", всем интересующим его природным или социальным механизмам, и сакральные техники, конечно же, были направлены на это служение; Но в то же время он знал, что этот **augus* зависит в первую

очередь не от него, а от воли, предварительных намерений, конкретных или общих планов богов, и, следовательно, другие сакральные техники или те же техники, иначе ориентированные или интерпретированные, должны были использоваться, чтобы узнать, поместили ли боги или согласились ли они поместить "полноту", условие успеха, туда, куда желали люди. Отсюда, в производных от **augus*, двусмысленность, которая, по большей части, была упрощена в пользу второго значения: хотя некоторые аугуральные действия, о которых мы, к сожалению, имеем скудную информацию (например, *uernisera auguria*)²⁸, все еще кажутся здравому смыслу имеющими оперативное значение, в целом аугуральное искусство - это техника консультации, а не влияния. Эта эволюция изменила значение латинского **augus* по отношению к ведийскому *ójas*, например: *augura*²⁹ - это знаки "полноты силы", а *ójas* - это сама полнота. Но легко заметить, что при условии сведения *ójas* ко второй функции, "полнота силы" имеет одинаковые характеристики в обоих случаях.

15. Цицерон был членом коллегии авгуров. Поэтому у него была информация из первых рук, и вполне вероятно, что он использует не только старые формулы, но и подлинные деления в статусе, который он придает этой коллегии в форме фиктивного закона (*De legibus*, II 20). Регелл проанализировал текст на пять составных частей: общее определение, *инаугурации*, *ауспиции*, *темплы*, последствия и санкции. Чтобы уточнить природу **augus*, состояние документации означает, что именно *inaugurationes* дают наибольшее представление. Они относятся к трем вещам - "die drei Rechtsbegriffen der *inauguratio*", говорит Г. Виссова, - которые распределяются в порядке 1, 3, 2 по архаичным индоевропейским рамкам трех функций - религиозного суверенитета, военной силы и плодородия. Резюмирующий текст Цицерона таков: *sacerdotes <et> uineta uirgultaque et salutem populi auguranto*. Первая разновидность, несомненно, представляет собой *inauguratio* высших жрецов государства, *flamines maiores et rex sacrorum*, и самих *авгуров*. Вторая, содержащая аллитеративное резюме растительности, известное в других местах, может быть только *augurium canarium*, относящимся к урожаю, и, несомненно, *uernisera auguria*. Что касается третьего, *augurium salutis*, то, хотя его точное назначение *обсуждается*³⁰, он, несомненно, относится к войне (Cicero, *De diuinatione*, I 105: *Tibi Appius Claudius augur consuli nuntiauit, addubitato salutis augurio, bellum domesticum triste ac turbulentum fore*).

Итак, все три разновидности имеют общий механизм: авгуры вмешиваются между моментом, когда сырье или орган для ожидаемой службы уже сформирован, и моментом, когда это сырье или орган выполняет ожидаемую службу. Это очевидно для *inauguratio* жрецов: фламинги уже "взяты", а авгуры "кооптированы", то есть оба созданы, когда происходит акт аугурации, и, с другой стороны, только после этого акта они могут занять свой пост жреца. Аналогичным образом говорится и об *аугурии канария* (Плиний, *H.N.*, XVIII 14): *ita est in commentariis pontificum : augurio canario agendo dies constituentur* (1°) *priusquam frumenta uaginis exeant*, (2°) *nec antequam in uaginas perueniant*³¹. Что касается *augurium salutis*, то, с одной стороны, он предполагал существование армии как таковой, а с другой - его можно было праздновать только в тот день, когда эта армия не была задействована в одном из решающих "моментов" военного механизма, именно в тот день, когда армия не шла на войну, не разворачивалась перед лицом врага или не *сражалась*³². Этот параллелизм позволяет предположить, что во всех трех случаях целью аугурального акта было либо в прошлом, либо позже признание того, что боги передали жрецу зерно или войско, а не, как иногда говорят, "увеличение", которое могло оказаться недостаточным и должно было быть возобновлено, но сразу всю силу, "полноту" священной, зародышевой или военной мощи, которая была необходима либо для того, чтобы постоянно и без дальнейшего вмешательства служить эффективному культу, либо для того, чтобы достичь конца своей зрелости, либо для того, чтобы обеспечить спасение Рима, победив или устранив *врага*³³.

Мы видим, что **augus*, определенный либо обстоятельствами (для священнослужителей), либо четко сформулированными условиями (для *uīneta uīrgultaque* и для *salus populi*) (*in*) *auguratio*, действительно содержит тот же нюанс, что и *ójas* Индры или других ведийских бойцов. Различия, как было сказано в начале § 14, заключаются лишь: 1° в объеме понятия (где Рим кажется консервативным); 2° в различии между бытием и знаком (где Рим, несомненно, новаторствует).

16. Переход *augur* от одушевленного значения к одушевленному, причем одушевленное значение переходит к производному *augurium*, параллелен переходу *flamen*.

Аналогия с ведийским *bráhmaṇ* (neuter), как ее начал освещать Луи Рену, и анализ функций и статуса первого из основных *flamines* привели нас к переводу доисторического **flamen* (neuter): "мистическая корреляция, обеспечивающая возможности воздействия первых на вторых, между основными видимыми терминами и определенными невидимыми терминами мира"; (мужской) *фламен*, как и (мужской) ведийский *брахман*, - это священный человек, в котором воплощены (через символические правила его статуса) видимые термины группы таких корреляций и который (через свое поведение, через само свое присутствие, а также через поклонение) действует на *соответствующие* невидимые термины³⁴.

Таким же образом, **augur* (средний род) был "полнотой силы", необходимой для того, чтобы основные средства или органы различных сфер человеческих интересов успешно выполняли свою работу. *Авгур* (мужской) был жрецом, который вначале обладал и воплощал эту "полноту силы" и передавал ее этим средствам или органам, но позже, в силу эволюции римского духа, искал у богов информацию о наличии или отсутствии этой "полноты силы", которая зависела прежде всего от них.

В древности такой человек мог быть только "одаренным", и легенда, связывающая признание авгурского дара знаменитого Аттуса Навия с обнаружением необычайно пухлой виноградной грозди, ясно подчеркивает связь между этим типом "дара" и "полнотой сил"³⁵. С другой стороны, если мы подумаем о бодрящей роли вождя во многих архаических обществах, мы поймем особые, хорошо известные отношения между *rex* и *augur*, которые Жан Гаге в одной из тех прекрасных довоенных статей, которые заставляют нас так сильно сожалеть о том, что он изменил свои аналитические процедуры и объяснительные принципы, дал точную формулу для типичного случая Ромула. В одной из тех прекрасных довоенных статей, которые заставляют нас сожалеть о том, что он изменил свои методы анализа и принципы объяснения, Гаге привел точную *формулу*³⁶ для типичного случая Ромула: "Достаточно просмотреть *De diuinatione* или все древние рассказы о правлении Ромула, в частности Тита Ливия, современника Августа, чтобы убедиться, что основатель был наделен, согласно традиции, почти чудесной авгурской силой, которая была принципом всех его успехов и намного превосходила приписываемые жрецу полномочия".

17. Значение, предложенное для **augus*, проливает не меньший свет на прилагательное *augustus*, которое римляне ограничили областью первой функции, собственно сакральной и суверенной, ограничением, сравнимым с тем, которое ограничило ведийское *ójas* областью второй. Известные тексты и *гlossы*³⁷ утверждают или предполагают, что *augustus* - почти синоним *auguratus* (*rite dicatus*, *augurato* или *augurio consecratus*), что он, как и эти причастия, обозначает результат религиозной операции. Однако, несмотря на эти дидактические утверждения, слово используется не так. В одном из древнейших текстов, содержащих это слово, в знаменитом стихе Энния "*augusto augurio postquam inclita condita Roma est*", именно сам *авгур* по своей природе является *augustus*, заряженным **augus*. Квалификация *Августа*, присвоенная Октавиану, не предполагала и не требовала никаких религиозных, авгурских

или иных действий: скорее, она была признанием факта, удостоверяла наличие в Октавиане некоего качества, независимо от источника этого качества. Упомянутые Цицероном *augusta et sancta simulacra*, а также довольно частое использование *augustus* для обозначения сверхъестественных существ и, наконец, сама морфологическая структура прилагательного (ср. *modes-tus, hones-tus, funes-tus, angus-tus, venustus* и многие другие, единообразно означающие: "обладающий таким-то и таким-то качеством" ³⁸) указывают в том же направлении. Таким образом, существо или вещь, выполняющая первостепенную функцию, была бы надлежащим образом *augustus*, если бы она обладала, безотносительно к происхождению (чаще всего, конечно, ритуальному свертыванию) этого обладания, "полной священной силой", которая сразу же позволяла бы ей, без дальнейшей подготовки, исполнить ожидаемую или предполагаемую *службу*³⁹; И очень рано, подобно тому, как слово *maiestas*, обозначающее ранг, отношения *старшинства*⁴⁰, также отмечало физическое и моральное поведение и социальный престиж, соответствующий этому старшинству, так и *augustus*, так сказать, принял на себя последствия своего определения и развился до престижного и неопределенного значения, уже близкого к тому, которое мы ощущаем во французском "auguste".

18. В греческой басне, возможно, сохранился в производном виде след *αὔρος, который на уровне "третьей функции", подобно и.-ир. *auṛas на уровне второй и *augus- от *augustus* на уровне первой, обозначал бы изобилие (здесь экономических) средств: *αὔρος, в действительности, предполагается легендарным собственным именем Αὐρείας, как *σθένης*⁴¹ объясняет *Σθενεΐας*. Итак, "Авгий", прежде чем дать Гераклу повод для одного из его самых знаменитых трудов, из-за чрезвычайной переполненности его конюшен, является исполненным жизни человеком, чудесно богатым: "Никто бы не сказал, не подумал, - повествует XXVth идиллия теократического *сборника*⁴², - что такое количество скота может принадлежать одному человеку или даже десяти величайшим животноводам среди царей. Именно Солнце наделило своего сына исключительным даром быть богаче всех людей стадами и лично, постоянно, до самого конца, обеспечивало процветание всех его животных: ни одна из болезней, разрушающих труд пастухов, не напала на его стойла, а его рогатые коровы становились год от года все многочисленнее и красивее, ибо все они давали приплод сверх меры и производили самок...". А дальше - история. Известные нам дети этого богатого князя имеют, кроме того, имена на αὔα-, которые напоминают о той же концепции, только ориентированной на два других функциональных уровня: его сын, князь Αὔασθένης (В, 624), и его дочь, волшебница Αὔαμήδης (Κ, 740).

¹ Примечательно, что неодушевленные *murmur* 'шум' (экспрессивный), *guttur* 'пищевод' (неясный суффикс), *sulpur* 'сера' (неясное образование), одушевленные *furfur* 'звук' (неясный), *turtur* 'голубь-черепаха' (экспрессивный), *uultur* 'гриф' (неясный суффикс) также имеют *u* в корневом слого: частота этого признака у существительных на -ur, -uris снижает вероятность того, что суффиксальный *u* в косвенных падежах происходит от именительного.

² *Grammatici Latini*, II 27, 17: "*antiqui auger et augeratus pro augur et auguratus dicebant*". Это *augeratus* образовано точно так же, как *operari, uenerari, Angerona* и т.д., от *opus-operis, uenus-ueneris, *angus-angeris* (засвидетельствовано *angustus*) и так далее. Лукреций, IV 190, также имеет аблатив *fulgere* от *fulgur*.

³ Третья интерпретация была навеяна хеттскими фактами: *aug-u-r* и *fulg-u-r* были бы расширением в *r* темы в *u*, *r* было бы единственным старым во всем наклонении, а *s* в

augustus было бы вторичным. Это объяснение менее правдоподобно: ни в одном индоевропейском языке нет данных о расширении в *u* корня **aug-*.

4 Редкие исключения представляют собой особые или сомнительные случаи: рядом с *avest. zafa^{(r)/n}* 'рот' действительно есть *-zafah*, но только в конце соединения (*θri.zafd*), и мы знаем, что существительные иногда меняют склонение в этой позиции; является ли *avest. rāzah* 'порядок, мера', рядом с *rāzar ~ rāšn-*, определенным?

5 *avarə* засвидетельствован только один раз в гатхах, в винительном падеже без глагола, в значении "Помогите!", и в двух собственных существительных; *avah* встречается более тридцати раз (в гатхах и не в гатхах). Негатх. *aogar* используется только один раз, гатх. *aogah*, гатх. и негатх. *aojāh* - более двадцати. В ведийском языке преобладание *uṣás* над *usṛ́*, *uṣar-* является подавляющим. Соотношение меняется только для другого отглагольного существительного, обозначающего "физическую силу": гатх. *zavah* (1 пример), не-гатх. *zāvar* (дюжина примеров; нет *n*-формы).

6 Кроме того, компаративы и суперлативы, связанные с этими прилагательными, имеют тип *ójiyas* и *ójiṣṭ ha*, *śáviṣṭ ha*, *cétiṣṭ ha*.

7 Я не буду обсуждать здесь книгу Дж. Гонды "Древнеиндийский *ojas*, латинский **augos* и индоевропейские существительные на *-es/-os-*", 1952: мы с этим автором расходимся не только в представлениях о религиозных фактах, но и в способах создания и чтения статистики. Наши общие читатели вскользь заметят опровержение некоторых экзегетик, но я буду называть автора по имени только в тех пунктах, где мы с ним согласны. Вы можете ознакомиться с рецензией А. Минара на эту книгу. Minard, *Bulletin de la Société de Linguistique*, LI, 2, 1955, p. 31-32.

8 I 121, 10 (*Śuṣṇa*); III 32, 3 ("враг"); VIII 40, 6 (Даса); X 8, 9 (Трикефала); 54, 1 (Даса); 116, 6 (враг).

9 Их характеризует нечто совершенно иное: они - *дасра* (*dāṁs-as ~ dasrá*, как *ój-as ~ ug-rá*) "чудесное техническое мастерство".

10 Один из двух примеров *ojo-dā* связан с богом: это пьянство Индры, "дарителя силы" (VIII 81, 17). *ojmán* Воды упоминается один раз, как объект почитания, но наравне с молнией Индры и боевой колесницей.

11 В соединении *dhṛṣṇújas* в VIII 70, 3 (у Индры), II, 34, 1 (у марутов); аналитически *dhṛṣṇú ojaḥ* в III 36, 4 (у Индры).

12 I 53, 7 (Индре): "Смело (*dhṛṣṇuyá*) ищешь битву за битвой, силой (*ójasā*) разрушаешь город за городом"; 1 165, 10 (говорит Индра): "Пусть одной моей силы (*ójas*) будет достаточно, какой бы подвиг я смело не задумал (*dadhrṣvān*) совершить".

13 К ним следует добавить производное *ójasvat* (2 экз.), соединения, в которых *ójas* является вторым членом (4 экз., 2 из которых также в РґВеде) и синоним *ojmán* (3 экз., 1 из которых также в РґВеде).

14 Только одна иллюстрация: в VIII 5, 4 и 16 амулет, который "отгоняет презирующих" и "покоряет всех", дважды называется *ójasvat* - эпитет, который в "РґВеде" встречается только один раз, наряду с *marúvat*, для обозначения Индры, VIII 76, 5.

15 Для прилагательного *ugrá* (сравнительное *ójiyas*, превосходное *ójiṣṭ ha*) статистика говорит о том же: в просторечии из 90 примеров в РґВеде, где оно применяется в единственном числе к богам, оно касается непосредственно Индры 82 раза, а Рудры - 4 раза; во

множественном числе оно применяется только к Марутам. Однако прилагательное используется шире, чем существительное (и вполне естественно: вспомните наши выражения "сильный уклон", "к сильному большинству", "это немного сильно" и т. д.); так, в двойственном числе из 9 примеров (4 из которых относятся к Индре, соединенному с другим божеством) 1 касается Митры-Варуны, 4 - Асвина, тогда как существительное *ójas* чуждо этим парам. Но нам нужно присмотреться внимательнее: Митра-Варуна названы *ugrā* (V 63, 3) только потому, что они также, как вожди, *vr̥ṣaṇā* "два быка", один образ, ведущий к другому; из 4 примеров, касающихся *Aśvin*, ни один не представляет эти два божества в их "третьей функции" (врачи, омолаживатели и т. д.): 2 - в неясных сравнениях, чистых играх риторики и фонетики (X 106, 4 и 7); в третьем (I 157, 6) эпитет *ugrā* находится в молитве о получении силы, *kṣatrā*, а в четвертом о них говорится, что они *ugrā* из-за их устойчивости к усталости; Аналогично, второстепенный правитель Бхага квалифицируется *ugrá* (VII 41, 2) только как "завоеватель по утрам", а в целом пастушеский бог *R̥ṣan* (VI 53, 4) только как рассеивающий врагов и открывающий путь к добыче. Богатство, *rauí*, испрашиваемое у Сомы (IX 97, 21) и Индры (X 47, 3), действительно квалифицируется как *ugrá*, но оба раза это богатство уточняется как "богатство в людях", "богатство в храбрецах и сыновьях" (с эпитетами, справедливо отмечает К.). *Pañu*, описанный как *ójīṣṭha* и запрошенный у Сомы (IX 101, 9), сразу же уточняется: "очень сильное богатство, с помощью которого мы можем завоевать". В единственном отрывке (VII 34, 10), где Варуна представляется как *ugrá*, бог лишь наблюдает за течением рек тысячью своих глаз: какое бы толкование ни давалось этой изолированной особенности, она не может рассматриваться как доказательство того, что *ugrá* по праву принадлежит к функции суверенитета. В Атхарваведе использование *ugrá* за пределами своей зоны более частое; тем не менее, если в XIII 1 упоминается *ṛtām ugrām*, это поразительное выражение, приписывающее физическую силу мировому порядку, появляется в риторическом списке сил (Истина, Строгость, Жертвенность и т. д.), которые поддерживают землю: работа силы, если таковая когда-либо существовала. В II 33, 9, VIII 29, 5 и X 126, 5, где о Рудре говорится, что он *ugrá*, контекст ("с мощными конечностями"; "один он несет в руке острое оружие"; "с марутами") доказывает, что мы действительно находимся во "второй функции", и "наделенный физической силой" остается лучшим переводом; нет причин понимать "обладающий чудесной и впечатляющей силой".

16 *La Religion védique*, III, 1883, p. 236-239.

17 Напротив, в Атхарваведе *bála* - слово, вероятно, вульгарного происхождения, с *l* - (55 примеров и 17 соединений или производных) встречается уже чаще, чем *ójas* (53 примера и 11 соединений или производных); *táviṣī* не встречается; *vīría* имеет 39 примеров.

18 Ср. III 32, 3: Воспламеняя (*arc-*) твои *ójas*, о Индра, маруты увеличили (*vr̥dh-*) твою героическую ярость (*śúṣma*) и твою силу (*táviṣī*). О *vr̥dh-* см. § 9.

19 Ведическое значение "общий запас сил" лучше всего объясняет точное значение, которое *ójas* приобрел в медицинских теориях и которое хорошо описано Дж. Гондой, указ. соч. с. 44-46: "..... По мнению индийских специалистов, человеческое тело состоит из семи основных компонентов, а именно: *rasa* (первичная жидкость), *raktā* (кровь), *māṃsa* (плоть), *medas* (жир), *asthi* (кость), *majjā* (костный мозг), *śukra* (сперма). Квинтэссенция этих семи элементов называется *ójas*..... Уджас находится в сердце, откуда главные вены разносят его по всему телу. Он является носителем жизненной функции и представляет собой основу, на которой держится сохранение всего тела". Е. Бенвенист, *Vṛtra et Vṛθragna*, 1934, p. 7, отметил для авест. *aoṣah* и его квазисинонима *zāvar* нюанс, идентичный тому, который мы только что определили для véd. *ójas*: "*aoṣah*- и *zāvar*- оба названия "силы", но силы, естественно,

влитой в конечности, а не той, которую тело применяет в военных действиях: мы увидим, что она обозначается исключительно мужским родом *ama-*".

20 Помимо выражений, приведенных в тексте, в I 39:10 об *ójas* и *śávas* ("героической силе") марутов говорится как об *ásāmi* ("не наполовину, а полностью") - эпитет, не применяемый ни к одному из других существительных, обозначающих силу.

21 Авестийские данные подтверждают ведийские (особая связь *aoj ah* и оружия: *Yašt* X, 23, 25, 75; XIII, 136; *Yasna*, 57, 33; ср. *mašyānām uyrānām aoj īšta* для дифференцированной характеристики персонажа второй функции в *Yašt* XIX, 38; частая связь *aoj ah* и *nar*, имени человека как опоры второй функции; и т. д.), но необходимо учитывать и новые символы зороастрийской идеологии (см. ниже, с. 193-207): а) три индоиранские функции были переосмыслены в рамках и в соответствии с потребностями морализирующего монотеизма; б) в этой реформе наиболее ярко и глубоко отретуширована вторая функция; в) настоящая война, единственно законная, для зороастрийца - это обобщенная борьба, физическая и моральная, добра со злом; г) персонифицированные сущности заменили функциональных богов в Гатах, и именно сущность *Xšaθra* "Сила" на втором уровне заменила Индру; д) в негативных текстах, где имена богов были вновь введены, функция воина имеет в качестве своих главных представителей (Индра был безвозвратно отвергнут в демонический мир) *Мипру* и, на службе у *Мипры*, *Vərəθraϥna*, а бывшие главные помощники Индры (ведийские маруты) были перенесены во *Фраваши*: в. "Viṣṇu и маруты через зороастрийскую реформу", *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, pp. 1-25. Таким образом, именно к *Xšaθra*, *Miθra*, *Vərəθraϥna* и *Fravaši* в основном относятся *aoj ah* и прилагательное *uyra*.

22 *La Formation des noms en grec ancien*, 1933, chap. XL, pp. 414-432; см. в частности, p. 418 (и pp. 23-24), четкие различия между *ἡϋχη* и *τὸ εϋχος*, *ὁ ἔλεγχος* и *τὸ ἔλεγχος*, *ἡ βλάβη* и *τὸ βλάβος*.

23 См. ниже, с. 250.

24 В настоящее время мы располагаем хорошо информированной книгой П. Каталано, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960. О венецианском слове *augur* см. M. Lejeune, *Collection Latomus* LXX, 1964 (= *Hommages à Jean Bayet*), p. 389, n. 31 [p. 390].

25 См. ниже, с. 99, n. 1.

26 "Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome", *Journal de Psychologie*, 1952, pp. 56-57; о (иерархических) головах-предвестниках, которые, по словам римлян, были найдены на местах будущих храмов Юпитера О.М. (человек) и карфагенской Юноны (лошадь, бык), и о симулякрах голов (человек, лошадь, бык, овца-коза), которые ведические ритуалисты приказали замуровать (человек) и карфагенской Юноны (лошадь, бык), и о симулякрах голов (человек, лошадь, бык, овца-коза), которые ведические ритуалисты приказали замуровать в основании строящегося огненного алтаря: "Важнейшим религиозным действием, которое дает власть и безопасность и которое является нормальным путем в таких вопросах, в Индии является жертвоприношение, тогда как в Риме это то, что можно назвать "пара-юридическим" термином - омологация предзнаменований... Римляне довольствовались тем, что отмечали присутствие ряда голов, которые умилоstellяли запланированное строительство, и именно на этом фактическом присутствии они основывали авгуральную технику. Индейцы же, напротив, были уверены в жертвенных обрядах и включали головы жертв в свои сооружения. Таким образом, римская концепция заключалась в том, чтобы строить на месте, которое уже было умилоstellено, и это умилоstellение было в некотором роде прецедентом, а также гарантией от богов: оно было отправной точкой для авгуральной дисциплины. Индейцы, напротив, умилоstellяют место

по собственному желанию, и это умилоствление становится кульминацией, счастливым результатом правильно проведенного жертвенного обряда".

27 *Auspicia* и *sacra* - два великих и исчерпывающих подразделения религии: Цицерон, *О природе богов*, III 2, 5.

28 Об *augurium canarium*, возможно, поспешно приравненном к *canarium sacrificium*, см. ниже, р. 98, п. 1.

29 *Augur*, обозначающий неодушевленное, исчез перед *augurium*, который первоначально предназначался для обозначения действия *augurare*, размещения **augus* или выявления его присутствия в живом существе или вещи.

30 То, что оно обозначает здоровье (ὑγίεια) Рима, неправдоподобно, учитывая условия, все из которых были военными, установленные для *augurium salutis*: это ложное значение, проистекающее из определенной, но поздней ассимиляции *Salus* и греческой богини Ὑγίεια. *Salus* имеет гораздо более широкое значение (*salus populi suprema lex* и т. д.), которое всегда должно быть уточнено контекстом. Более того, Дион Кассий, 37, 24, наш самый явный источник, допустив это ложное значение, более правильно передает *salus* через σωτηρία в военном контексте (... καὶ μέλλοντας, ἃν τε ἡττηθῶσιν, ἃν τε καὶ νικήσωσι, κακοῦσθαι, ἔπειτα σωτηρίαν παρὰ τοῦ θεοῦ προσαιτεῖν). Однако именно этот ложный смысл, а также проблема, которую ставило перед древними и перед нами слово *augur*, ответственны за неправдоподобное определение а. с. как "вида гадания, включающего опрос с целью выяснить, позволяет ли бог просить о здоровье *populi* народа": идея просьбы о разрешении молиться совершенно чужда как римской религии, так и греческой, и, тем более, ведийской. Наиболее полным исследованием *augurium salutis* остается работа Ф. Блюменталь в *Hermes*, 49, 1914, pp. 246-252, но я не думаю, что он прав, понимая вопрос, обращенный к богам, как относящийся к дилемме "война или мир": второе и третье ограничения (".. день, в который армия не разворачивается в боевую линию, день, в который она не сражается") предполагают, что Рим находится или может находиться в состоянии войны, и, в самом деле, ряд а. с., которые собирает Ф. Блюменталь, в начале Империи были сделаны в военное время (с. 248-249). При империи к старым указаниям были добавлены обстоятельства, касающиеся семьи принца. П. Каталано, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960, p. 346-351, ошибочно оспаривает, как мне кажется, оперативное значение *augurium salutis* и *augurium canarium*.

31 Лучшим исследованием, посвященным *augurium canarium*, является работа Louis Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, pp. 27-36, которая оправдывает исправление "nec antequam" в тексте Плиния, вместо "et antequam" в рукописях, и которая дает хорошее изложение фактов. Моя единственная оговорка заключается в том, что мне не кажется определенным, что *augurium canarium* и *canarium sacrificium*, упомянутые Фестом, р. 386^(b) L⁽²⁾ (s. v. *rutilae canes*), должны быть отождествлены: они могут быть двумя совместными, но разными ритуалами. Однако если бы эти два выражения были эквивалентны, то это был бы удивительно архаичный пример *augurium*, который является не вопросительным, а оперативным; см. выше, с. 97 (§ 14, конец).

32 Καὶ ἐτελεῖ το κατ' ἔτος ἡμέρα, ἐν ᾗ μηδὲν στρατόπεδον μήτε ἐπὶ πόλεμον ἐξήει, μήτ' ἀντιπαρετάττετό τισι, μήτε ἐμάχετο. Второе и третье условия достаточно доказывают, что первое не означает в целом "когда нет войны", а ограничено точным, техническим актом, который оно формулирует.

33 Осознавая родство между *augur*, *augustus* и *augeo*, Овидий и другие латинские авторы злоупотребляли этой очевидной этимологией, просто перенося на **aug-us* значение

"увеличение", которое в действительности, как мне кажется, является его неотъемлемым значением. Я, конечно, не оспариваю древность употребления *augeo*, как и греческого ἄρξειν, αὐξάνειν, в значении "благоприятствовать, делать более процветающим или более сильным" (ср. *auxilium*), как и v. scand. *auka* (в *Hyndluljóð*, 39-40, говорится о боге Хеймдалльре, родившемся на границе моря и суши, *sá vas aukinn jarðar megni* "он был укреплен [в своем детском росте] силой земли"); но **augus* - это приобретенный результат таких "приращений", максимальный, общий, окончательный результат, рассматриваемый в его настоящем значении и в его возможных продолжениях, а не в его причинах (ср. *genus* по отношению к *gigno*). Это замечание оправдывает тот факт, что, вопреки обычаю и вопреки Цицерону, "О реакции гаруспиков", 18 (*rerum bene gerendarum auctoritates augurio... contineri*), я не связываю здесь проблемы *auctor*, *auctoritas*, с проблемами *augur*, *augustus*: *auctor*, существительное для агента, происходящее от корня *aug-*, должно объясняться непосредственно через него. См. ниже, р. 101, п. 2.

34 "Le rex et les flammes maiores", *Studies in the History of Religions (Suppl. to "Numen", IV)*, *The Sacral Kingship* (VIII^e Congrès intern. d'histoire des religions, Rome, April 1954), 1959, P. 407-417, и *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 551-559.

35 Цицерон, *О проприцинии*, I, 17: *mirabili magnitudine uiam*.

36 "Romulus-Augustus", в *Mélanges de l'École Française de Rome*, XLVII, 1930, p. 138-181. Цитируемое предложение читается как р. 162.

37 Примеры, собранные в последний раз Х. Вагенвоортом, "Римский динамизм", 1947, с. 12-13. Номер 1 на с. 13, где автор пытается обесценить тексты (Овидий, Тит Ливий, Florus и т. д.) до Апулея, где *augustus* прямо или косвенно относится к сверхъестественному существу, не кажется мне подтверждающим его тезис. Не менее верно и то, что в республиканском языке *augustus* относится только к вещам.

38 Вспомните разницу между *honesti*, которые могут относиться к патрициям (по рождению), и *honorati*, которые могут относиться к магистратам.

39 Короче говоря, в *augus-tus* **augus-* оставался ближе к *ójas* (функциональная область в стороне), чем в свободном состоянии в *augur*, где вступал в игру идеологический фактор, упомянутый в § 14, b. Коопс, который в конце статьи, где хорошо изучены мистические употребления корня *aug-*, определяет *augustus* как причастие прошедшего времени "qui auctus diuinitate est", "De Augusto", *Mnemosyne*, Ser. 3, vol. 5, 1937, pp. 34-39: *augustus* не более синоним *auctus* (см. выше, р. 99, п. 1), чем *auguratus* (см. предыдущее примечание). Еще больше я расхожусь с Ф. Мюллером, "Augustus", *Ibid*, Ser. 2, vol. 56, 1928, pp. 223-224, который оправдывает прозвище Октавиана тем, что его считали "salutis auctorem, diuina quadam augendi facultate insignitum": *augustus* - это не *auctor*.

40 См. ниже, с. 125-152.

41 Легко убедиться, что в гомеровском языке по отношению к другим существительным силы, ὀλίγῃ, ἴσῃ, βίῃ, тема на -es- σθένος ведет себя точно так же, как в ведийском *ójas* по отношению к *vīrīa*, *bāla* и т. д. (выше, §§ 10-11). В римской мифологии эквивалент *ójas* Индры, возможно, обожествляется в *paredra* (множественное число) Марса, *Moles Martis* (рядом с *Nerio Martis*, что вызывает в памяти "nṛmṇá" бога).

42 Около 115-125.

Жоржу Бельбенуа

Перепись населения

Корень, известный в санскрите как śaṇṣ-, в авестийском как sañh- и в ахеменидских надписях как θa (n) h-, встречается, как мы знаем, в латыни и в оскском языке под формой cens-. Везде значение более богато и связно, чем это видно из обычных определений. "Официально и торжественно заявить, выразить мнение в установленной форме", - говорится в латинском этимологическом словаре А. Мейе и А. Meillet и А. Эрнута. "Произносить согласно обряду (должности хотара), чтобы восхвалять, праздновать; объявлять, говорить; рассказывать; раскрывать; сообщать кому-то, где кто-то находится, где кто-то или что-то находится; предсказывать, предрекать", - говорится в санскритском словаре Л. Рену, Л. Нитти и Н. Стчупака (L. Renou, L. Nitti, N. Stchoupak). Стчупак. Фактически, явно или неявно, корень подразумевает, что заявленное должно ощущаться как истинное, если это факт, или правильное, если это оценка; он также подразумевает, что за этим заявлением, по крайней мере в моральном плане, последует эффект, ставящий или возвращающий на свое место в мировом или социальном порядке то, что утверждается, или то, что осуждается. Такова должность цензора в Риме и цель переписи, recensio. Таково же было намерение Дария, когда в своих надписях он решительно заявлял (θātiy, т. е. *θa (n) hatī) о своих заслугах, не из какой-либо заботы об истории, а потому что они оправдывали и обосновывали его царствование и осуждали мятежников, тех, кто "лгал" (корень drug-). Таков же эффект и от индийских [восхвалений](#)¹.

О созвездии поэтов, украшавших двор бенгальского короля Лакхасены, Пишель высказал следующие ценные соображения (Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena, Abhandl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, hist.-philol. Kl., XXXIX, 1, 1893, p. 3-4): "Сегодня становится все более очевидным, как в литературных вопросах, так и в других областях, что между ведическими и классическими временами не было перерыва, и что факты развивались в прошлом при тех же условиях, что и позже... То, что в классические времена является praśastī (панегирик, как литературный жанр), в ведические времена было nārāśaṇṣī. Bṛhadāvatā III 154 определяет nārāśaṇṣī как те ведические строфы, которые перечисляют подвиги и щедрость царей и содержат хвалу, stuti, царям..."

Nārāśaṇṣī (множественное число nārāśaṇṣyaḥ, подразумевается ṛsaḥ "в направлении") - это прилагательное женского рода, образованное от божественного существительного Nārāśaṇṣa, которое, этимологически, может означать только одно: "похвала (опять же śaṇṣa) людей, т.е. награжденная людьми" (nārā- - уменьшительная форма родительного падежа множественного числа narām, от nar- "человек": греч. ἄνθρωπος и др.). Это прилагательное традиционно относится к ряду строф в R̥g- и Atharvavede, которые действительно соответствуют определению Bṛhaddevatā. Вот несколько классических примеров: группа из трех строф, открывающая гимн XX 127 из Atharvavede, который является данастути, то есть хвалой в подтверждение даров, сделанных царем; это дары, переданные жрецам как dakṣiṇā, плата за жертвоприношения: "Слушайте, люди, это, что сейчас будет сказано в хвале (корень stu-), как хвала людям. Шесть тысяч девяносто (коров), вот чем мы были вознаграждены у Каурамы, у Русамы, - (у него), чьи дважды десять буйволов (или верблюдов?) перевозят (едут) со своими самками; вершина его колесницы едва касается неба, которое отходит в сторону, чтобы не коснуться ее. Этот

(Каурама) подарил мудрецу (ṛṣi) сто золотых украшений, десять гирлянд, триста коней, десять тысяч голов скота".

Каким бы ни было позднее ритуальное приукрашивание, ясно, что этот текст был впервые написан "восхвалителем" Каурамы, который торжественно представлен народу (janāḥ: "народ, публика, мы") в знак благодарности или, скорее, в подтверждение его щедрости. Не то чтобы это было обязательно пришествие: подобно проверке или укреплению, похвала должна была следовать за принцем на протяжении всего его правления, чтобы проверить и засвидетельствовать, что он не подводит. Но в какой бы момент своей жизни Каурама ни заслужил эту похвалу, результат один: "Слушайте, люди, idaṃjanā upra śruta" - то есть записывайте, люди, новое оправдание, которое в виде подарков жрецам правитель только что дал признанному за ним превосходству. Таким образом, Каурама завершил свое досье, свое хорошее досье.

То, что подобные строфы, квалифицируемые как nārāśaṃsī по закону, если не по факту, имели место во время царских посвящений, мы имеем прямое доказательство. Предписав utkrośana, квалификационное восклицание, которое непосредственно предшествует царскому окроплению в ритуале, известном как "великое посвящение по примеру Индры", "АйтареяБрахма" самодовольно перечисляет (VIII 21-23) царей древности, которые были окроплены в этой форме, и для большинства из них цитирует хвалебную строфу, очевидно традиционную; Теперь эти строфы регулярно становятся dānastuti, что вполне аналогично восхвалению Каурамы в строфах nārāśaṃsī Атхарваведы: Это либо рассказ о животных, принесенных в жертву, либо детали роскошных сборов, выплачиваемых посвящающим жрецам.

Но прежде всего, в нескольких очень сжатых предложениях, которые хорошо проясняет комментарий Саяна, другой брахманист Тайттирия (II 7, 5) указывает на особую близость строф nārāśaṃsī с формой посвящения, которая ставится под покровительство "Prthī". Эта доктрина заключается в следующем. В отличие от различных форм посвящения, которые "приличествуют богам", devasava, существует форма, приличествующая людям, manuṣyasava. Она также называется Prthisava, поскольку была дана богу Prthī (текст brāhmaṇa), "некоему царю Prthi, сыну Вены" (комментарий Sāyaṇa). Этот Пртхи был хозяином всех диких зверей (и тем более, добавляет Сая, домашних животных), а также хозяином слов, произносимых существами (или подданными, prajāḥ), всеми ими. Итак, для этого "посвящения, приличествующего людям" (или "посвящения Prthī"), продолжает Брахма, посвятельная строфа является строфой nārāśaṃsī, ибо "Nārāśaṃsa, это - люди". Лучше не скажешь: vox populi, vox dei; это царствование, основанное на доброй молве, естественно, находится под покровительством бога, воплощающего эту молву, бога, известного как "Похвала людей", Нараса. Кроме того, рассматриваемая строфа полностью заслуживает, согласно приведенному выше определению Brhaddevatā, названия nārāśaṃsī: "Богачам, которые, говорит жрец, подарили мне пятьсот лошадей, о Агни, о точный, сделай похвальную, блестящую, великую, высокую славу (śravaṇ), о которой говорят люди (nṛvadam.. nṛvāṇam)!"

Разумеется, как цензура ставит каждого человека на его законное место публично и официально, так и похвала, выраженная корнем śaṃs-, как и корень stu-, предполагает широкую аудиторию; Это не, даже в чисто культовых вопросах, частная хвала, от отдельного человека к отдельному богу, а публичная хвала, широко распространенная, записанная "во всех родах" (IV 17, 4), "среди людей" (в целом) (I 180, 4), "среди смертных" (VII 90, 2) или "среди самих богов" (V 68, 2), "среди богатых знатных людей" (VII 84, 3). И наоборот, когда śaṃsa имеет негативный характер, когда она обозначает критику или

поношение, она все равно страшна именно своим путем в обществе, среди людей: "Сделай неэффективным, - говорит поэт "Всебогам" (VII 34, 12), - śāṇṣa поносящего", но сначала он уточняет "во всех родах" (ср. VII 25, 2).

Это настолько верно, что ряд пассажей в гимнах имеет смысл только в том случае, если мы понимаем, что śāṇṣa, уже не обращенная человеком к богу, но, напротив, данная богом человеку, или от человека к человеку, является принципом и гарантией социального положения получателя, - и здесь слово снова оказывается существенно связанным с богатством: выше мы приводили выражение, которое неоднократно обозначает один из главных объектов молитвы в гимнах, rayīmśāṇṣyam или rayīm praśastām, богатство, "которое хвалят" или "которое хвалят"; в другом месте персонаж, известный как Āptya, просит увеличить "нашу хвалу, тот, кто связан с людьми" (V 41, 9); "Мы подобны anāśastā, "не восхваляемым", говорит Индре автор I 29, 1, сделай так, чтобы нас восхваляли (śāṇṣaya) тысячами коров и лошадей, о очень богатый"; наконец, вряд ли можно понять молитву, обращенную к Агни (X 7, 1), uruṣyā na urúbhir deva śāṇṣaiḥ, иначе, чем через ссылку на престиж индивида в обществе, на то, что индивид будет "предположительно" представлять ценность в своей группе: "Увеличь (или prōtège) нас, о бог, широким śāṇṣa. "

Что касается механизма этой похвалы, то он описывается несколькими формулами, которые столь же просты, сколь и красноречивы: это разновидность "do ut des", или, скорее, две разновидности, которые можно произнести как "laudo ut des" и "dedisti, laudaui (или laudauerunt), da", обе признающие предыдущие блага и утверждающие права на будущее: "Да придут к нам блага, ибо я восхвалял! " (gámann asmé vásūny ā hí śāṇṣiṣam), говорит один поэт Индре (X 44, 5); а другой - который называет себя, несомненно апокрифически, "Pr̥thi сын Вены", очевидно, неотделимый от Pr̥thu эпоса - резюмирует того же бога подобным образом: "Я сказал тебе в похвалу эти формулы, Индра: "О герой, дай силу людей людям! " (imā bráhmendra túbhyaṃśāṇṣi, dá nr̥bhyo nṛṇāṃśūra śávaḥ, X 148, 4). Более интересным из этих двух механизмов является второй, который основывает надежду, заверение или просьбу поэта на предыдущих заслугах или подвигах бога, часто очень старых и омологированных в новой или традиционной хвале. Если мы правильно понимаем, автор VIII 73, 11, обращаясь к Асвину, раскрывает принцип этого ведения с эллиптической простотой, уже сближая корень śāṇṣ- с purāṇa, будущим названием эпических повествований о прошлом: "К чему эта хвала, воздаваемая (śasyate) вам по традиции (и за ваши древние подвиги), вам (которые сегодня) как (или: как если бы вы были) стареющими существами? Пусть ваша помощь всегда будет рядом!"

Но цензор своим заявлением унижает (nota censoria), а также воздает почести, так что наша современная "цензура" теперь осуществляется только в этом смысле.

Санскритское śāṇṣ- также может принимать неудачное направление.

Существительное строфы nārāśaṇṣī имеет в качестве второго элемента, как мы уже говорили, существительное śāṇṣa, которое обычно переводится как хвала и которое является существительным действия корня śāṇṣ-; однако уже Бергайне (Vedic Religion, 1, 1878, p. 305) и Ольденберг (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, LIV, 1900, pp. 52-53) указали, что śāṇṣa, помимо этого благоприятного использования, также обозначает некоторые пагубные слова, а Луи Рену очень четко подытожил факты в своем исследовании о двусмысленности словарного запаса Р̥гВеды (Journal asiatique, CCXXXI, 1939, pp. 177-178):

"Корень *śaṇs-*, - говорит он, - обычно обозначает божественную декламацию, но отглагольное *śśasta* "то, что не может быть проклято" обнаруживает роковое *śaṇs-*..... Погребальный смысл развивается в существительном действия *śāṇsa*; этот термин сначала сопровождают некоторые неблагоприятные элементы, которые подготавливают эту ориентацию: а именно *aghāśaṇsa* "том, о ком речь злая", *duhśāmsa* (в противопоставлении с *suśāṇsa*, II 23, 10). Формула *śāṇsād aghāt* (I 128, 5) - это просто разрешение вышеупомянутого соединения...; далее *śāṇsa* обозначает (справедливое) проклятие Агни в адрес нечестивцев (VIII 39, 2). Но рано термин закрепляется в обозначении "злой речи" без какого-либо соседнего определителя, как в I 18, 3, где он появляется на уровне *dhūrti* ["обман"]..... Беременное выражение ["два *śāṇsa*"] *ubhā śāṇsā* (I 135,9; IV 4,14) охватывает "хорошую и плохую речь": является ли это явлением *quid pro quo*, показывает стих VII 25, 2-3, где бога просят удалить врага *śāṇsa* и дать тысячу *śāṇsa* другу. Неблагоприятное значение сохраняется и после RgВеды в *jāmi-* и *sajātaśaṇsa* (Taitt. Brāhm. III 7, 12, 2; AVII, 10, 1)... а также в *nṛśaṇsa*, эпитете для презираемых людей в ведийском *vrātya*, "жестокий" или иногда "вульгарный" в классическом: противопоставьте это благородному значению RgVeda *nārāśaṇsa*, которое также имеет дублет *nṛśaṇsa*. Группа *abhi-śaṇs-* "произносить проклятия" или "клеветать" обязана провербу усилению *śaṇs-funny*, но тем более примечательно, что в эпосе *abhi-śaṇs-* представляет противоположный аспект употребления..."

Эта амбивалентность корня *śaṇs-* и его названия действия, таким образом, позволяет непосредственно выйти на состояние общества, где жрец-поэт имел обоюдоострый меч, добро и зло *śāṇsa*, где, несомненно, поскольку власть была менее стабильной, а народ более беспокойным, чем в классический период, использовался дополняющий механизм похвалы, критики и общественного порицания, приводящий в отрицательном случае к столь же значительным результатам, как и в положительном: В то время как похвала поднимала престиж людей и богов, делала лидеров и героев, критика должна была разрушать узурпированную репутацию, унижать неугодных и фиксировать падения. Такое состояние общества, о котором в Индии можно судить лишь по уничижительному использованию некоторых производных от корня *śaṇs-*, в древней Европе, например, у кельтов, сатириков которых боялись короли, напротив, засвидетельствовано напрямую и в полной мере.

Интересно отметить, что Индия и Рим, каждый со своей стороны, выразили в царской легенде полную философию механизма, отмеченного корнем **kens-*: Рим в образе царя Сервия, совершенно отличного как от Ромула, так и от Нумы; Индия в образе царя Пр̥тху, внешнего по отношению к двум великим лунной и солнечной династиям, и, похоже, к идеологии Митра-Варуны.

1 Это разоблачение состоит из фрагментов, взятых из книги "Сервий и Фортуна" (*Servius et la Fortune*, 1943), но построенных иначе. Книга, сведенная к самому главному, должна была бы составить большую статью: та же ошибка, что и у многих литераторов, которые развивают в романе материал короткого рассказа. Римская часть, в частности, была раздута и, кроме того, обременена более чем неправдоподобной этимологической связью: *Pr̥thu* (*Pr̥thi...*) - *Fortuna* (*Fort...*). Последняя часть, посвященная похвале и порицанию в Ирландии, в целом сохраняет свою актуальность. В собранных здесь отрывках после введения о социальной

роли похвалы в Индии и Риме излагается параллель между царскими типами Сервия и мифическим Пртху. В текст, в котором их не было, не добавлены примечания.

Сервий, второй этрусский царь, преемник Тарквина Старшего, несомненно, историческая фигура, поскольку его настоящее имя было Мастарна, и он появляется (Макстарна) на этрусской картине, изображающей его в конфликте с "Тарквином Римским". Но те отрывки, которые мы получаем о подлинном авантюристе Мастарне, начиная с этого конфликта, не согласуются с тем, что летописи говорят о Сервии, полностью симпатизирующем царю и действительно натурализованном римлянине. Он, кажется, взял на себя, в построении анналистов, очень древний царский тип, который ряд доэтрусских царей, конфискованных тремя функциями, оставил вакантным.

В то время как три преемника Ромула стали царями без дружины - Нума в ущерб себе, Тулл и, прежде всего, Анкус из-за своего происхождения, - Таркин и Сервий были первыми двумя кандидатами, представленными анахронично в той форме, которую должна была принять Республика. О Тарквине Ливий говорит (I 35, 2), что "он первым начал избирательную кампанию (*petisse ambitiose regnum*) и произнес речь, призванную завоевать расположение толпы", и что, "поскольку приведенные им достоинства не были ложными", он был избран *ingenti consensu*. Его преемник Сервий поступил иначе.

Рожденный от рабыни (отсюда его имя *Сервий*), но воспитанный домашним гением, а затем выделенный чудом, он был воспитан во дворце и стал зятем царя, поскольку, как говорит Ливий (I 39, 4), никто из *иудеев* не мог соперничать с ним ни в чем. Это не освободило его после смерти Тарквина от необходимости доказывать свои достоинства. Здесь афабулы варьируются.

По словам Цицерона ("О республике", I 20-21), этот типичный кандидат оплачивал долги граждан из собственных средств, проявлял большую приветливость при исполнении обязанностей судьи, а затем, не поручая *patres* быть его *помощниками*, напрямую советовался с народом о себе и получал приказ править (*populum de se consuluit, iussusque regnare...*).

Согласно Титу Ливию (I 41-46), он действовал в три этапа. Сначала он захватил власть у сыновей Тарквина благодаря уловке царицы, поддержанной ее гвардией и усиленной волей *патрициев*, без сопротивления, но и без официального приказа народа, *iniussu populi* (41, 6); затем он провел победоносную военную кампанию, которая прочно утвердила его у власти, *haud dubius rex* (42, 3); наконец, он блестяще царствовал, накапливал заслуги и достоинства, щедро раздавал милости и, в заключение, был узаконен народом (46, 1 : *conciliata prius uoluntate plebis, agro capto ex hostibus uiritim diuiso, ausus est ferre ad populum "uellent iuberentne se regnare"*); он получает беспрецедентное большинство голосов (*ibid. tantoque consensu quanto haud quisquam alius ante rex est declaratus*).

По словам Дионисия Галикарнасского (IV 3-13), еще при жизни Тарквина, будучи зятем царя, он накопил военные подвиги, благодаря которым его избрали из плебса и возвели в патриции; в то же время Тарквин связал его с властью, где он снова отличился прямоотой и добротой. Поэтому он был готов воспользоваться возможностью, когда сыновья Анкуса убили Тарквина. Этот новый шаг он сделал блестяще с помощью хитрой и очень умной Танакиль, вдовы Тарквина. С точки зрения Дениса, Сервий был вождем *народа* в самом

строгом смысле этого слова и поэтому постоянно сталкивался с враждебностью со стороны *патрициев*. По крайней мере, он использовал это сопротивление для быстрого продвижения по службе: будучи наставником юных Тарквиниев, он созвал народное собрание и произнес речь, в которой обличал своих противников, перечислял свои заслуги и обещал меры социальной справедливости, граничащие с демагогией: "Помните, прошу вас, граждане, о битвах, которые я вел, чтобы дать вам империю: их величие соответствует их численности...". При этом он просил о царствовании только сыновей Тарквина. Результат: "Великая хвала, πολὺς ἔπαινος, поднялась из собрания". Вскоре после этого еще один маневр, обещание льгот, выплата долгов гражданам, решает народ избрать его. Он назначает день для этой операции и таким образом триумфально узаконивает себя. Как только его избрали, он разделил *ager publicus* между гражданами, которые до тех пор были вынуждены нанимать свой труд, и приказал куриальному комитату принять пятьдесят законов о *контрактах* (*contractibus* и *iniuriis*): началось великое правление.

Несмотря на эти различия, принцип обретения власти оставался прежним: подлинные накопленные заслуги; на основе этих заслуг - кандидатура, *амбитус*, речь (извинения, обещания), запускающая всеобщее восхваление, которое выливается в быстрое продвижение по службе, завершающееся присвоением *регнума*. В свою очередь, *рекс* распространяет дальнейшие блага среди народа в масштабах, соизмеримых с его властью.

Это начало второго этапа, за исключением Тита Ливия, который путает порядок действий и помещает *перепись*, как и остальные работы, перед царскими выборами. После того как царь был установлен, он приступил к приведению города в материальный и моральный порядок, который завершился *переписью*. Эта *перепись*, естественно, была задумана в соответствии с формами четвертого века, и у нас нет никаких свидетельств, указывающих на более ранние формы. Но важен сам принцип *переписи*: распределение граждан по военным векам, но распределение иерархическое, по богатству, а также по социальному классу (*primores ciuitatis* были первыми и на практике решали все), и даже, с самого начала, по заслугам: Тит Ливий (I 42, 304) говорит, что, как только царская власть была обеспечена подвигами (*bello, et uirtus et fortuna*), Сервий приступил к важнейшей из своих пацифистских работ, поскольку, если Нума был основателем *tus diuinum*, культа, традиция также видит в Сервии основателя разделения на классы (*conditorem omnis in ciuitate discriminis ordinumque*) на основе степеней достоинства и удачи; Хотя *понятие dignitas* здесь неоднозначно, Плутарх четко определяет царя как цензора: "учредитель всей политической организации, избирательного и военного порядка, первый цензор и блюститель нравов и добродетели" (*De la fortune des Romains*, 10:

τιμητῆς δὲ πρῶτος καὶ βίων ἐπίσκοπος καὶ σωφροσύνης γυνόμενος). На это предполагаемое основание не следует давить слишком сильно, и вполне может быть, что, согласно "истории", магистрат, известный как *цензор*, был учрежден под этим именем гораздо позже, чтобы облегчить работу *консула*; с другой стороны, *перепись* в более примитивной форме должна быть такой же древней, как царская власть.

Для этой второй части деятельности Сервия принцип неизменен: царь, обязанный своей властью провозглашению и признанию своих заслуг, переходит к противоположному направлению, устанавливая путем декларации (*переписи*) иерархию элементов социального тела в соответствии с объективными критериями, частично уже существовавшими (*primores ciuitatis*), частично новыми и пересматриваемыми путем *recensio* (богатство и заслуги).

В Индии царь Пр̥тху (Pr̥thi, Pr̥thī, Pr̥tha) считается первым освященным царем, "окропленным" в соответствии с классической процедурой раджасуи (*AgniPurāṇa*, XVIII, 13: *rājasūyābhisiktānām ādyaḥ*). Не то чтобы он был первым царем: его предшественник известен; это был Вена, отец которого назывался по-разному (Ману, или Анара, сам сын Кардамы, или Аṅга...) и конец которого был трагичен: за вину, о которой также сообщалось по-разному (страсть и ненависть, гордыня, противостояние браминам, путаница *варов*), он был убит ṛṣi. Но за этим последовала большая беда: в отсутствие лидера страсти и насилие вырвались наружу, исказив даже игру природы, которая стала бесплодной. Чтобы спасти мир, мудрецы натирают правое бедро мертвеца, используя технику огненной мельницы. Из него выходит отвратительный гном, весь в черном, которому они с отвращением говорят: "Иди сядь, *niṣīda!*". Этот приказ становится нарицательным: несчастный станет родоначальником и эпонимом *Niṣāda*, людей деградирующей касты, а иногда и целого ряда варварских народов. Затем мудрецы потирают правую руку мертвеца: из нее выходит существо, сияющее светом и красотой, одаренное всеми качествами, прекрасно пахнущее, вооруженное луком и чудесными стрелами. Этот новорожденный, согласно нескольким Пуранам, отмечен стигматами, предвещающими Вселенского Царя, *Какравартина*, но он в них не нуждается: в тексте Махабхараты замыслы богов достаточно ярко проявляются в его красивой осанке, противопоставленной уродству старшего, и в том рвении, с которым все существа большого мира приходят почтить память этого Избранного.

Биография Пр̥тху состоит из двух периодов - пришествия и служения, - которые интересно проследить через варианты.

В Махабхарате, XII, 59, Пр̥тху, как только родился, делает в сторону великих мудрецов, *махаров*, которые только что привели его в мир, жест уважения, называемый *аньджали*, и, обещая следовать их советам, просит их истинно объявить ему, что он должен делать:

kim mayā kāryam̐tan me tattvena śaṁsata. (100).

Они отвечают ему короткой проповедью об обязанностях царей (102-107). Пр̥тху заявляет о своем желании почитать браминов (108), записывают мудрецы, и ставят себя на службу ему (109-110), в то время как впервые рождаются две разновидности официальных восхвалителей - *сута* и *магадха*, которых, обрадованный, он немедленно одаривает дарами территории:

utpannau vandinau cāsya tatpūrvo sūtamāgadhaḥ (III).

tayo ḥ pr̥ito dadau rājā Pr̥thur Vainyaḥ pratāpavān

Anūpadeśam̐sūtāya Magadhām māgadhāya ca. (112).

Взяв в руки свои стрелы, он выравнивает поверхность земли (113-114), а затем освящается, *abhiṣecitaḥ*, богами, связанными с ṛṣi, и брахманами (115-116). На этой церемонии олицетворенный в видимой форме, *sākṣāt*, Земля, Океан, горы Химават и Меру приносят ему в дар свои сокровища (116-118), а Индра дарит ему неисчерпаемые богатства (47).

Он распределяет это богатство соответствующим образом, *самартхам*, между дхармой, артхой и камой, религиозным законом, интересом и страстью, принципами трех человеческих поступков и будущими *варнами*, или социальными классами (119).

Затем - второй этап - начинается чудесное царствование, в котором не будет места старости, голоду, беспокойству и болезням (119-120). Что касается Земли, то, имея форму коровы, она позволяет королю доить себя и производит семнадцать зерен, а затем, подоенная последовательно различными видами джиннов, дает каждому то, что он желает:

teneyam prṭhivī dugdhā sasyāni daśa sapta ca,

Yakṣarākṣa sanāgaiścāpīpsitaṃyasya yasya yat. (123).

В Пураме повествование, менее схематичное, отличается от предыдущего лишь в нескольких местах; это вряд ли что-то большее, чем уточнения или усиления, но первые, по крайней мере, важны. Кроме того, все эти версии воспроизводятся буквально по строфам, и, раз проверив, достаточно проанализировать две из них, чтобы узнать всю историю.

Например, в *Viṣṇu Purāṇa*, I, 13, противопоставляется беда, охватившая вселенную, когда Вена, возмутительный правитель, но все же правитель, исчезает, и радость той же самой вселенной, когда его замена появляется как раз вовремя, чтобы уменьшить анархию (40). Прṭху при рождении несет на своей руке отпечаток Колеса; Брахма, пришедший совершить посвящение в окружении богов, Аṅгиры и всех неподвижных и подвижных существ, узнает в нем по этому знаку часть Виṣṇу и испытывает глубочайшее удовлетворение: Колесо, знак Виṣṇу, всем, в чьей руке оно находится, обещает, в ранге Вселенского Владыки, непобедимую власть над самими богами (43-46).

Во время этого своеобразного "родового" жертвоприношения (51), которое празднует Брахма и которое совпадает с первым царским посвящением (47), столь же замечательно описанным в "Махабхарате" (48-50), из сока священного растения, из *сомы*, рождаются два восхваляющих, *Сута* и *Магадха*. Мудрецы говорят им: "Восхваляйте этого славного царя Прṭху, сына Вены, ибо это ваше надлежащее таше; пусть он получит похвалу, которой достоин!"

proktaṃtadā munivaraḥ tāv ubhau sūtamāgadhau : (52)

stūyatām eṣa nrpatiḥ Prṭhur Vainyaḥpratāpavān,

karmaitad anurūpaṃvām, pātraṃstotrasya cāpnuyāt. (53).

На что два чиновника почтительно ответили: "Мы не знаем деяний царя, который только что родился, мы не знаем его качеств, его слава не прославлена; скажите нам, на чем мы можем основывать его похвалу".

tatas tāv ūcatur viprān sarvān eva kṛtāñjalī :

Adya jātasya na karma jñāyate 'sya mahīpateḥ, (54)

guṇā na cāsyā jñāyante na cāsyā prathitaṃyāśaḥ,

stōtraṃkim āśrayaṃtv asya kāryam asmābhir ucyatām. (55).

Хвала царю, - отвечают мудрецы, - за деяния, которые совершит этот могущественный Вселенский Владыка, за качества, которые он проявит!"

kariṣyaty eṣa yat karma cakravartī mahābalaḥ

guṇā bhaviṣyā ye cāsyā tair eva stūyatāmṛpaḥ. (56).

Услышав эти слова, царь очень радуется и, понимая, что столькими похвалами он обязан только своим будущим качествам, решает приложить все свои усилия, *samāhitaḥ*, чтобы соответствовать тому образу, который будет ему придан (57-59). И он слушает слаженные голоса восхваляющих его будущие достоинства (60): "Этот принц правдив, щедр по природе, верен своему слову: он скромн, благожелателен, терпелив, доблестен, он наказывает злых; он знает свои обязанности, благодарен, жалостлив, приветлив; он уважает почтенных людей, приносит жертвы, почитает браминов, любит добро и ведет себя беспристрастно, как по отношению к врагам, так и по отношению к друзьям." (61-63).

После этих восхвалений царь начинает приносить богам пышные жертвы и щедрые жрецам (64-65), но тут к нему подходят подданные, страдающие анемией от голода, последовавшего за смертью Вены: "Все растения погибли за то время, пока не было царя". На его вопросы, как фиванцы царю Эдипу, они объясняют ему причину своего прихода (65-66): "Пока не было царя, о лучший из царей, Земля позволила растениям погибнуть, и все твои подданные (или все существа), истощенные, идут к своей гибели". Они добавляют: "Ты - наш поставщик пищи, назначенный защищать твоих подданных (или существ); дай нам растения, чтобы оживить твоих подданных (или существ), умирающих от голода" (67-68).

Пртху хватает свой лук и в великом гневе бросается на Землю. Она принимает облик коровы и спасается бегством. Он долго преследует ее, и они бегут, она дрожит, он в ярости, все это время ведя эрудированный диалог (69-77). В конце своих аргументов она обещает исполнить его желание, размножить растения своим молоком (дословно "созревать своим молоком", *kṣīra parīṇāminīḥ*): что ради блага человечества он лишь предоставит ей теленка, который позволит ей выделять это молоко, и выровняет землю, чтобы это молоко, "зародыш прекраснейшей растительности", *varaṣadhībījabhūtam*, могло распространиться по ней (78-81). Поэтому Пртху выровнял землю стрелами, сместив горы на многие мириады лиг, что позволило людям не только заниматься земледелием, разведением скота и торговлей, но и жить в постоянных поселениях на разграниченных территориях, в городах и деревнях (82-85). Затем он совершает главную операцию (86): взяв Ману Сваямбхуву в качестве теленка и собственную руку в качестве сосуда, он доит корову от имени людей:

sa kalpayitvā vatsaṃtu ManuṃSvāyambhuvam prabhum

sve paṇau prthivīnatho dudoha prthivīm Prthuḥ. (87).

И корова произвела все виды зерна, которые с тех пор и по сей день составляют пищу человечества (88). После него, в свою очередь, боги, мудрецы (*муни*), различные виды гениев, *дайтьи*, *ракшасы*, *гандхарвы*, *якша*, затем маны, змеи и деревья приступили к доению коровы, причем каждая группа принесла специальный сосуд и, в качестве тельца, персонажа, наиболее характерного для своей расы (90-91).

В *BrahmaPurāṇa*, в *VāyuP.*, в *PadmaP.*, а также в *Narivaṇṣa* все начало предстает в очень похожих формах, которые даже, иногда, совпадают. Только после сцены восхваления, более или менее развитой, но всегда в том же смысле, появляется интересное расхождение: обрадованный тем, что услышал, как его прославляют, Прѣху награждает, как в *Махабхарате*, дарами земли, как *sūta*, так и *māgadha* (Br. P. II, 67). Видя это, мудрецы очень радуются и говорят существам (или подданным): "Этот принц будет для вас дарителем средств к существованию (*vṛtīnām... dātā*)!" (68).

И тут же, повинаясь мудрецам, к нему стекаются люди, говоря: "Дай нам средства к существованию" (69).

Тогда Прѣху взял свой лук и отправился в погоню за коровой. В *ПадмаП.* (II 27, 89-90) совета как такового нет: все существа, включая мудрецов, видя щедрость царя по отношению к восхваляемым, говорят друг другу, что он будет подателем пропитания и защитником для всех существ, в первую очередь богов:

ūcuḥparasparam: puṇya eṣa rājā mahāmatīḥ, (89)

devādīnāmṛtidātā hy asmākaṃca viśeṣataḥ

prajānām pālakaś caiva vṛtido hi bhaviṣyati. (90).

Наконец, сцена "доения коровы" почти везде описана более подробно, чем в *ViṣṇuP.*; но эти детали носят лишь классификационный характер, и от текста к тексту варианты незначительны. В "*МатсьяП.*... например, который в рассказе о Прѣху бегло подводит итог всему остальному и подробно останавливается на этой финальной сцене (X 15-28), учит, что Прѣху сначала приступает к операции, что он берет в качестве тельца Ману Сваямбхуву, а в качестве сосуда - свою собственную руку, и что "молоко", которое он извлекает, является "пищей, от которой живут существа" (варианты, которые уточняют далее, как *Махабхарата* и *ViṣṇuP.*, что речь идет о съедобных растениях); после него идут ṛṣi, мудрецы, с богом Бṛхаспати в качестве оператора, Сомой в качестве тельца, Ведой в качестве сосуда: они собирают для молока *тапас*, преданность. Затем идут боги, с Митрой в качестве оператора, Индрой в качестве тельца и золотой чашей: они собирают для молока "силу, которая дает бодрость", *ūṛjaskaram balam*. Затем Питара (Отцы, Маны), с Смертью в качестве оператора, царем мертвых Ямой в качестве тельца и серебряной чашей, собирают *svadhā*, подношение, специально предназначенное им по ритуалам. О нагах, змеиных гениях, говорится, что у них есть Дхṛтарашṭра - оператор, Такṣака - детеныш, тыква - чашка, и что они получают яд для молока. Асуры, через оператора Двимурдхана и с Вироканой в качестве тельца, собирают в железный сосуд *маю*, "магический престиж", который действительно с ведических времен является специальностью асуров. И так далее для яков, ракшасов, гандхарвов, гор и деревьев. - *ПадмаП.* приукрашивает начало эпизода, следуя знакомому

сюжету: прежде чем принять свой окончательный облик коровы, *gauḥ* (101), Земля, преследуемая Пртху, последовательно превращается в слона, *kuñjara* (95-97), кобылу, *hari* (98-99), самку буйвола, *mahiṣī* (100).

В "Бхагавата-пуране", IV, 13-21, как и во всех других случаях, расширяется история о Пртху, в нее вводятся сильные поучения, но сюжет повествования меняется незначительно. Самой замечательной особенностью (15, 20-26) является то, что возражение против "преждевременной похвалы" исходит не от восхваляющих, которые, напротив, бессовестно готовятся исполнить свой долг, а от самого человека: "Бард, панегирист, и ты, мой глашатай, если ты восхваляешь меня сегодня, когда мои добродетели неизвестны миру, то о чем будет твоя похвала? О, бойтесь, что ваши хвалебные песни окажутся ложью! Поэтому оставьте на будущее, о вы, чьи песни так прекрасны, хвалу, предназначенную для славы, которая обещана мне... Самые знаменитые и великодушные принцы знают все о скромности, и они так же хорошо знают, как отвергнуть собственную похвалу как акт мужества, который был бы осужден законом. Но мы, барды, еще не прославившиеся в мире блистательными деяниями, как же мы, подобно ребенку, пойдем на то, чтобы нас самих хвалили?"

vayaṁtv aviditā loke sūtādyāpi varīmabhiḥ

karmabhiḥ katham ātmānamgāpayiṣyāma bālavat? (26).

Конечно, в большинстве пурамов ни Пртху, ни бард или барды не являются теми, кем они кажутся, но воплощениями верховного бога, обычно Виṣṇу: таково правило этого вида литературы. Наконец, последнюю интересную новинку повествования можно заметить, если обратить внимание на клаузулу, которая завершает его и в Харива- (V 398-403), и в Ваю- (II 2, 6-11), и в Брахма-пура- (II 116-121): Пртху должен быть почитаем распределенно и брахманами (в качестве *брахмайони*, "происходящего от *брахмана*", т. е. от сущности брахманической касты), и царем (в качестве "первого царя", *адираджу*), и воинами (которые возвращаются победоносными и славными, если перед битвой восхваляют его в качестве *primus auctor uirorutn*, *ādikartā narāṇām*), и вайшьями, пастухами-земледельцами (в его качестве "дающего средства к существованию", *vr̥tidātr*), и даже, за исключением ВаюП., śūdra, неарийской кастой, последней ступенькой социального порядка (несомненно, в качестве защитника социального порядка в целом и трех каст арья в частности, которым четвертая обязана и имеет честь служить: *śūdraiḥ... trivarnāparicāribhiḥ*). Несколько иначе, перенося в Пртху то, что обычно является работой Ману, "Падма"..., в котором здесь упоминаются только брахманы, цари и "лучники" (XXVIII 72), говорит, что Пртху следует почитать "в качестве учителя *varṇāḥ* (каст) и *āśramāḥ* (последовательных подразделений обычной брахманической карьеры), а также хранителя всего мира":

varṇānām āśramāṇāmyaḥ sthāpakaḥ sarvalokadhṛk.

Вот эти тексты. Концептуальный параллелизм этой царской власти с царской властью Сервия сразу же бросается в глаза через различия, продиктованные типами двух обществ.

Первый этап - получение царской власти. Сервий избирается комитами, Прту посвящаются жрецами, но оба обязаны этим продвижением своим заслугам. Сервий сам приносит свои извинения, Прту прославляют профессиональные хвалители, рожденные для этого случая. Сервий, взрослый и кандидат, отмечает приобретенные заслуги, подкрепленные к тому же обещаниями, заслуги Прту, новорожденного, находятся в будущем, гарантированные только его обещанием; но в обоих случаях заслуги действуют, поскольку публично провозглашаются, отмечаются.

Вторая фаза охватывает блага, которые созданный таким образом царь немедленно дарует своему народу в обмен на свое продвижение по службе, и его грандиозную работу по наведению порядка в городе. Сервий-царь выполняет и даже превосходит демагогические обещания Сервия-кандидата, затем приступает к обустройству города (демаркация, строительство ограды, распределение города на районы и общества на топографические подразделения) и, наконец, закрепляет через механизм *переписи*, исправляя его при необходимости, естественную и действующую иерархию этого общества. Прту царь наделяет землей своих панегиристов, затем раздает всем своим подданным и, усиливаясь, всем существам "средства к существованию", выравнивает почву для земледелия, скотоводства, торговли, и прежде всего для "постоянного проживания на разграниченных территориях", Наконец, все категории существ доят космическую корову, которая производит молоко для каждой категории существ, путем распределения, что будет ее характерной чертой, которая оправдывает ее место и действие в иерархии.

Параллель становится еще более полной, если вспомнить, что в карьере Сервия есть еще один эпизод. Получив *регентство* благодаря развитию своих услуг, учредив *перепись* и организовав ее работу, он обеспечил Риму *imperium* над соседями. Когда он только что убедил латинян построить федеральное святилище Дианы в самом Риме, случилось чудо: в стране сабинян родилась корова удивительных размеров и красоты, *бо... miranda ntagnitudine ac specie*. Прорицатели, проконсультировавшись по поводу этого вундеркинда, объявили, что империя будет принадлежать тому народу, гражданин которого принесет ее в жертву Диане.

Это прорицание дошло до сведения служителя храма. И когда в первый благоприятный день сабинянин привел свою корову в Рим и преподнес ее к алтарю, чиновник, который был римлянином, был поражен размерами жертвы и вспомнил о предсказании. Он сказал сабинянину: "Чужеземец, что ты собираешься делать? Принести себя в жертву Диане, не очистившись? Почему бы тебе сначала не искупаться в проточной воде? Тибр течет на дне долины...". Озадаченный и желая во всем соблюсти обряд, чтобы прок от него был полным, иностранец немедленно спустился к Тибру. А римлянин тем временем сжег корову в честь Дианы, что было очень приятно царю и городу: "*id mire gratum regi atque ciuitatifuit*". Тит Ливий добавляет, что рога животного веками висели у входа в храм.

Другие авторы, например, Джуба, знали имя сабинянина, Антро Корацій, и имя священника, Корнелий, и приписывали царю более активную роль в этом счастливом обмане: именно из них Плутарх взял ответ на четвертый из своих "*Римских вопросов*", ответ, в остальном очень близкий к рассказу Тита Ливия: и здесь корова неслыханной красоты и величины, *βοῦς εὐπρεπὴς ὄψει καὶ μεγέθει διαφέρουσα τῶν ἄλλων*; оракул внушал владельцу животного, что тот, кто принесет его в жертву Диане, обеспечит своей родине "величие и превосходство над всей Италией", *μεγίστην γενέσθαι καὶ βασιλεῦσαι τῆς Ἰταλίας*

ἀπάσας τὴν πόλιν; но, прибыв в Рим, его слуга тайно отправляется к царю Сервию и открывает ему оракул; царь сам передает оракул Корнелию, который посылает наивного Сабина к Тибру

для омовения; пока Сабин моется, Сервий спешит принести корову в жертву богине и отдает рога жрецу, чтобы тот прибил их к храму. (Четвертый *римский вопрос* был связан с этими рогами: "Почему во всех других святилищах Дианы прибиты рога, а в святилище на Авентине - коровьи рога?"). Честный Плутарх также упоминает очень похожую версию Варония, где только сабинянок "катал" не жрец, а простой храмовый страж.

Примечательно, что именно чудесная корова - единственная, известная латинской басне, - позволяет Сервию, как и Прту, завершить свою работу: подоенная Прту и, под его руководством, всеми категориями существ, корова является средством мифического эквивалента *переписи*, служит подтверждением, проявлением классификации существ; умерщвленная Сервием или для Сервия, корова позволяет увенчать внутреннюю *перепись* в Риме *империумом* Рима над его соседями. Более того, похоже, что ведическая Индия знала и другую форму легенды, в которой корову Вираджа не доили, а, подобно сабинской корове, умерщвляли: действительно, прежде чем рассказать (стихи 22-29) о ^{ее}последовательном доении асурами, манами, людьми, R̥ṣi, богами и т. д..., Гимн VIII 10 Атхарваведы показывает, как она (стихи 18-21) последовательно предстает перед деревьями, манами, богами и людьми; однако она убивается каждой из этих категорий существ и воскресает каждый раз через все меньший промежуток времени (год, месяц, полмесяца, тот же самый день).

Легенда о Pr̥thu была рассмотрена здесь в эпической и пуранической формах, которые являются единственными хорошо известными. Но гимн, на который мы только что ссылались, доказывает, что, по крайней мере, последний эпизод, связанный с коровой, был известен в тех кругах, где составлялись ведийские сборники. Этот старый текст, где царь назван Pr̥thī, кроме того, дает ряд ценных указаний на то, в каком направлении развивался этот эпизод и вся легенда в целом.

Прежде всего, корова *Kāmaduh* (номин. *Kāmadhuk*), т.е. "та, которая производит как молоко (корень *duh-*) все желания (*kāma*)", - это еще не собственно Земля, а *Virāj*, божество с абстрактным именем и сложной природой, которое действительно было очень рано ассимилировано с Землей, но которое гораздо больше, в частности, олицетворение суверенной власти (ср. в мужском роде, соединение *virāj* "государь"), а также верховной творческой власти. Во-вторых, место Pr̥thī в этой ведийской версии более ограничено и более точно, чем место Pr̥thu в пуранической версии: именно от себя, движимая своего рода природным опьянением, корова Вирадж путешествует по вселенной, последовательно приближаясь к различным видам существ и позволяя им последовательно доить себя: асурами (с Двимурдханом Ārtvya в качестве оператора, Вироканой в качестве теленка, железным сосудом и, в качестве "молока", *māuā*, "магическим престижем", на который живут асуры); у Питары, Маны (с Антакой, сыном Смерти, в качестве оператора, Ямой в качестве теленка, серебряным сосудом и, в качестве молока, погребальным обрядом *svadhā*, от которого живут Маны); у людей (с Pr̥thī Vainyaḥ в качестве оператора, Ману Вайвасватой в качестве теленка, Землей в качестве сосуда, и, в качестве молока, пахотой и зерном, от которого живут люди: стих 24); семью мудрецами, R̥ṣayaḥ (с Br̥haspati - оператором, Soma - теленком, и, для молока, святостью и аскетизмом, *brāhma ca tāpaś ca*, от которого мудрецы живут); богами (с Савитаром в качестве оператора, Индрой в качестве теленка, жертвенной чашей в качестве сосуда, и, молоком, пищей силы, *ūj*, от которой живут боги); Гандхарвой и апсарами (с Васуручи в качестве оператора, Читраратхой в качестве теленка, листом лотоса в качестве сосуда, и, для молока, сладким благовонием, *gandhā*); гномами, Утараджана (с Раджатанабхи в качестве оператора, богом сокровищ Куберой в качестве теленка, чашей из сырой глины и, для молока, "скрытым запасом", *тиродха*); змеями, наконец (с Dhṛtarāṣṭra в качестве оператора, Takṣaka в качестве теленка, вазой из тыквы, и, для молока, ядом, *viṣā*).

Мы сразу видим, как этот текст, очень похожий с точки зрения классификации существ и последовательных услуг коровы, отличается от более поздних версий: Pr̥thī появляется там только на человеческом уровне, он не доминирует во всем эпизоде и даже не открывает его; не он преследует корову и доводит ее до капитуляции на благо всех категорий существ, человеческих и внечеловеческих; Он просто доит ее от имени и по поручению людей, когда она переходит в мир людей, *manuṣyāḥ*, точно так же, как Савитар или Брхаспати доит ее, когда она переходит в мир Богов или Мудрецов. Иными словами, этот древний текст устанавливает исключительную солидарность между Pr̥thī и человеческим родом, что подтверждается отрывком из TaittirīyaBrāhmaṇa, который был прокомментирован выше (v. above, p. 105), который также, в противоположность "формам посвящения, приличествующим богам", *devasava*, определяет "форму посвящения, приличествующую людям", *manuṣyasava*, которой Pr̥thī Vainyaḥ покровительствует так хорошо и с такой особой уместностью, что Sāyaṇa в своем комментарии может привести *Pr̥thisava* как синоним *manuṣyasava*; Если мы добавим к этим указаниям тексты, отмеченные Хиллебрандтом, в которых бог Хвала Нараса или строфы, названные в его честь, упоминаются как эквивалентные мужчинам: Мы можем с уверенностью заключить, что в ведийский период легенда о Pr̥thī еще не приобрела того фантастического размаха, того космического интереса, который она должна была получить позже, но что, напротив, Pr̥thī, его личность, его работа и, несомненно, его способ появления в торжественной хвале были строго, но прочно связаны с человеческим родом.

Что касается весьма скудных данных "Р̥гведы", относящихся к Pr̥thī (такова форма этого имени), то они, как это часто бывает, не позволяют сделать никакого вывода: одни позволяют толковать себя, не приводя, кроме того, никаких аргументов в пользу ведущегося спора; другие, оставаясь неопределенными, не вызывают никаких затруднений. Неудивительно, что Pr̥thī - если это действительно один и тот же персонаж - появляется в качестве протезе Асвина (I 112, 15, с загадочным уточнением *yuāśva*, "лишенный коней"?): мы знаем, что в древности Асвины были богами-покровителями обширного третьего государства скотоводов-земледельцев, так же как выше них Индра был покровителем класса воинов, а еще выше Митра и Варуна - близнецами-покровителями религиозного суверенитета; однако Pr̥thī-Pr̥thu, по диетической, сельскохозяйственной форме своей пользы и по своему владению животными, имеет очевидное родство со скотоводами и земледельцами. С другой стороны, если, как нам кажется вероятным, его приход путем предпочтения и восхваления сохраняет даже в "Пураме" стилизованную память о выборных царствах ведийских времен, то можно заметить, что наиболее полезными "актерами" для царя-кандидата должны были быть боги народной массы, даже в большей степени, чем воины и жрецы; различные аккомодации Сервия и римского плебса помогают нам представить эти отношения. - То, что автор X 148, обозначает себя в строфе 5 как Pr̥thī Vainyaḥ, конечно, не доказывает, что герой с таким именем или даже омонимом действительно сочинил этот гимн Индре, который, кроме того, содержит интересную информацию о механизме эффективной хвалы, *śaṇṣa* : Pr̥thī Vainyaḥ, несомненно, уже был известен в то время, когда гимны были собраны (ср. и легенда, уже тогда приписывающая ему карьеру того типа, который нам известен, не удивительно, что поэма, путем благочестивого мошенничества, была помещена под гарантию его имени.

Таким образом, сходящиеся воедино свидетельства позволяют утверждать, что легенда о Pr̥thī-Pr̥thu в общих чертах и с полным смыслом была сформирована задолго до эпических переработок: Гимн VIII 10 Атхарваведы, процитированные выше отрывки из Тайттирии и Сатапатха-Брахарна являются яркими свидетельствами этого, ни один из которых не может быть сведен ни к одному из других, и которые хорошо понимаются только как фрагментарные и различные намеки на более полное повествование, предположительно известное

читателям. В частности, фундаментальная связь, объединяющая Pr̥thī с "Похвалой мужчинам", хорошо засвидетельствована, и в этом отношении мы также можем почувствовать направление эволюции от ранних до самых последних версий: первоначально ориентированная, несомненно, на эффективность, которая была одновременно избирательной и магической, теперь она сохранила, уменьшив, только второе из этих двух значений, и заменила другое на декоративное и тщеславное служение придворной поэзии.

С другой стороны, несомненно, что легенда о Pr̥thu использовалась в качестве этиологического мифа в важный момент ритуала царской хиротонии: В сценарии окропления *rājasūya* решающий акт будет по-прежнему обрамлен двумя группами из шести обращений, целью которых будет поместить постулата под защиту сначала магической силы, а затем воинской бодрости; теперь эти обращения будут называться *pārtha*, и это название будет подчеркивать, что *rājan*, в кульминационный момент церемонии, утверждает, что делает только то, что первый посвященный, Pr̥thī (такова одна из старых форм имени), сделал в прошлом, прецедент Pr̥thī гарантирует эффективность слов и жестов.

Даже близкие отношения между Сервием, кандидатом в короли и королем-цензором, и Фортуной - которой, в конечном счете, он был обязан всем - не соответствуют использованию корня *śaṇs-* в ведических гимнах. Частая ассоциация *Śaṇsa* (персонифицированного) или его производных с богом Бхагой (своего рода мужчина *Фортуны*, слепой, как она сама, корень *bhag-* "раздавать": v. Oldenberg, *art. cit.*, p. 51 и n. 4) предполагает концептуальную связь между этим типом хвалы и распределением, распределением, шансом - всеми элементами, которые этимологически и фактически содержит Бхага (ср, помимо Бхаги, связь между корнем *śaṇs-* и корнем *bhag-* или его производными в: *mārtaḥsubhaga śa prasāṇsyaḥ*, VIII 19, 9; *ukthá-uktha ā bhaja śasyāmāne*, X 45, 10; ср. также II 26, 1). Особенно поучительна в этом отношении строфа VII 35, 2 (из гимна "Всем богам"), поскольку в ней *Śaṇsa* помещается не только рядом с Бхагой, но и в ряд других божеств или персонифицированных абстракций: поэт обращается к Бхаге, Распределителю, *Śaṇsa*, Восхваляющему, *Puraṇḍhi*, Изобилию (v. Renou, *Journal Asiatique* CCXXXI, 1941, pp. 382-383, и ср. ассоциация *Puraṇḍhi* с *Bhaga*, *Dhī* и *Narāśaṇsa* в II 38, 10), к *Rāyaḥ*, Богатству, затем снова с большей точностью к *satyāsya suyāmasya Śāmṣaḥ*, "Похвале точных и послушных", и, наконец, "Арьяман многих рождений", древнее индоиранское божество, которое, вероятно, было мифическим покровителем арийского народа в противовес варварам. Это поучительное сочетание понятий не случайно, а скорее сконструировано, подобно тому, как строфа 7 того же гимна построена, например, на группировке божеств или персонификаций, связанных с техникой жертвоприношения, а строфа 8 - на группировке космологических и географических божеств. Это помещает ритуальное прославление в обычные социальные и экономические рамки, в которых, как оказалось, развивается и легенда о Pr̥thu.

В целом следует отметить гибкую и многообразную связь между корнем *śams-* и *rauí* "богатство" (I 60, 1; II 4, 8; IV 37, 8; VII 1, 5; 83, 3; VIII 19, 9; 60, 11; X 47, 2; 91,15). Следует помнить, что римская *перепись населения* в значительной степени основывалась на критерии богатства.

Перепись также используется для установления налогов, а щедрый Сервий - еще и царь, организовавший неприятный и необходимый сбор со всех. Здесь же он встречается Пр̥ту. Щедрость Пр̥ту, эта кажущаяся неисчерпаемой раздача пищи, возможна только потому, что Пр̥ту сначала приобретает и приручает, по молитве существ, корову изобилия, которой является Земля. Он может дать так много только потому, что сначала овладевает всем и распоряжается по своему усмотрению. И это очень древнее явление, о чем свидетельствуют

сами комментарии к жертвоприношениям и заклинаниям *паритхи* в ведическом ритуале царского окропления.

В ŚatapathaBrāhmana, V 3, 5, 4, читаем: "Прти Вайняḥ был первым из людей, которого окропили царем. Он пожелал присвоить себе всю пищу. Они (= люди) принесли ему эти жертвы, и он присвоил себе всю пищу здесь, внизу (м. к м.: всю эту пищу здесь). Они также подгоняли к нему зверей из леса, говоря: "Иди сюда, этот зверь или тот зверь, царь приготовит для тебя еду! Так он присвоил себе всю пищу на земле. Текст добавляет, что царь, которому приносятся эти жертвы с такими формулами, действительно присваивает всю пищу. Кроме того, примечательно, что эти двенадцать жертвоприношений *pārtha* разделены на две группы: шесть до и шесть после окропления, первые шесть заканчиваются именем Бхаспати, бога жреческой власти, а последние шесть открываются именем Индры, бога воинственной силы: Таким образом, первая дань, выплачиваемая мифическому Prthī Vainyaḥ, а затем подношения, символизирующие при каждом новом появлении царя вступление во владение "всей пищей здесь внизу", связаны с социальной иерархией в ее двух высших подразделениях; Как хорошо сказано в ŚatapathaBrāhmaṇa, сразу после ссылки на Prthī Vainyaḥ, "царь (ритуала) обрамлен с обеих сторон этими двумя силами (жреческой сущностью и силой, брахманом и *indriyaṃmīryam*)" (*loc. cit.*, 7). Из всех этих древних и недавних, мифических и ритуальных особенностей следует, что царь, великий плательщик, является также, в свою очередь, великим получателем. Он обогащает своих подданных только потому, что владеет всем по закону и, по сути, берет от всего, что ему заблагорассудится. Говоря современным языком, государство финансирует общественные услуги только за счет налогов, которые оно собирает. Таким образом, замыкается классическая схема, необходимая любому обществу, которая, кроме того, является общим местом индийской политической науки и которая поэтически и математически обобщается, например, в этой строфе из Рагхувы (I, 18): добрый царь Дилипа взимал налоги со своих подданных только для их блага, "как солнце берет у земли ее сок только для того, чтобы отдать его обратно, умноженный на тысячу",

prajānām eva bhūtyartharṃsa tābhyo balim agrahīt

sahasraguṇam utsraṣṭ um ādatte hi rasaṃraviḥ.

Какими бы ни были исторические реалии "царствования Макстарны", освещенные в анналистике "царствованием Сервия", последнее, как представляется, было построено по традиционной королевской схеме, подчеркивающей различные ориентации "квалификационной декларации" - той, что с индоевропейских времен выражалась корнем **kens-*.

Что касается эволюции в Риме слов, образованных от этого корня, то она происходила в том направлении, которое предполагает все, что мы знаем о Риме: обозначаемые ими понятия, агенты или действия - *цензор*, *перепись*; *senseo* даже в устах сенатора, который высказывает свое мнение, - стали институционализированными; они сами принадлежат к лексикону государства.

Люсьену Гершелю

Майестас и грауитас

В течение последних тридцати лет, пытаясь вернуть римской религии, даже архаичной римской религии, ее законное достоинство, нам пришлось посвятить много времени опровержению взглядов того, что можно назвать только "примитивистской школой". Законное исследование, предпринятое для сбора и классификации низших элементов, скорее магических, чем религиозных, которые эта религия, как и все другие, безусловно, содержит, на самом деле развивалось в течение этого времени с растущими амбициями, иногда менее законными. В Англии, Германии, Голландии, Скандинавии и Франции ученые были поражены количеством и важностью фактов, открывшихся им в результате исследования, и, соединив это впечатление с некоторыми учениями, или тем, что они считали таковыми, этнографии о так называемых примитивных народах, ориентируясь также на представление, которое они имели о предыстории римского общества, они сформировали настоящую доктрину, которая привлекала молодые умы и даже некоторые не очень молодые. Согласно этой школе мысли, римская религия исторического времени была еще очень близка к своим истокам, которые были весьма скромными; лишь позднее, почти на наших глазах, не добившись полного успеха, римлянам удалось извлечь нескольких богов из обширного и личиночного поля "сил" - маны, скорее локализованной, чем персонифицированной, - в котором, как они думали, они жили и которое они интенсивно ощущали.

В 1928 году Герберт Дженкинс Роуз, английский ученый, чья аудитория и влияние остаются для меня загадкой, предположил, что латинское слово *pūten* является эквивалентом меланезийского "мана", и это наблюдение позволяет нам обнаружить в Риме раннее состояние религии, в которой доминировало это понятие. Долгое время он придерживался этого тезиса, который, однако, становится неприемлемым при самом строгом филологическом изучении употребления этого слова, вплоть до обильных работ Цицерона. Общее утверждение, которое открывает древнеримский *Reli gion*, содержит не менее 72 раз слово *pūten*, злоупотребляемое в значении "мана", в отличие от дважды употребленного слова *deus*, и снова в выражении *siue deus siue dea*, формуле благоразумия, не менее злоумышленно повернутой в сторону предикативизма. Под конец жизни, уступая свидетельствам, он признал, что *pūten* был неудачным выбором, но сохранил примитивистский тезис. В 1963 году, делая обзор римских религиозных исследований с 1910 по 1960 год в *Journal of Roman Studies*, он писал (p. 169):

Насколько мне известно, я был первым, кто прямо заявил в печати (*Primitive Culture in Italy*, p. 7), что *pūten* означает то же самое, что и *мана*. Сегодня я мог бы изменить это утверждение, добавив "или любое другое слово, которое было в ходу во времена младенчества Рима", поскольку на самом деле слово *pūten* не может быть отслежено дальше второго века до н. э. Но в том, что идея существовала, что самые ранние римляне могли находиться в состоянии "мареттского преанимизма", я по-прежнему полностью убежден. Это не означает, что у них не было высоких богов. Юпитеру или его этимологическому эквиваленту поклонялись до того, как отделились друг от друга носители виро, или индогерманского, или того, что нам нравится называть родительским

tongue. Однако даже в этом случае я говорил и продолжаю верить, что могу найти следы того времени, когда он не обладал отдельной личностью, а был скорее концентрацией sky-mana".

Х.Дж. Роуз был одним из самых яростных моих оппонентов до самого конца, и дискуссии, которые мне приходилось вести с ним, были отнюдь не приятными. Любопытный читатель может ознакомиться с моими ответами в Revue de l'Histoire des Religions, CXXXIII, 1947-48, pp. 241-243, и в приложении к Déesses latines et mythes védiques, 1956, p. 41, n. 2, и pp. 118-123. Что касается общего опровержения примитивистского тезиса, то оно было дано в La Religion romaine archaïque, 1966, pp. 33-45 ("La religion romaine la plus ancienne : numen ou deus ?") и 46-59 ("Le type des dieux romains").

Среди многочисленных представителей примитивизма одним из самых активных и совершенно отличных от Роуза интеллектуалов был М.Х. Вагенворт, профессор латыни Утрехтского университета. В 1941 году под названием Imperium он опубликовал на голландском языке сборник исследований, английский вариант которого Роуз издал в 1947 году под названием Roman Dynamism, Studies in ancient Roman thought, language and custom¹. Главы сборника посвящены понятиям разной степени важности и озаглавлены Contactus, Imperium, Numen, Nouensiles и Indigetes, Grauitas и Maiestas, Contagio, Vis Genitalis. Мана встречается повсюду. В 1952 году в Revue de Philologie, XXVI, p. 7-28, я провел тщательное исследование пятой главы и показал, что слова grauitas и maiestas, значение которых в городе Катона и Августа никто не будет оспаривать, выражают специфически римские и весьма сложные идеи, отнюдь не пропитанные "примитивной мыслью". Поскольку эти два термина, на мой взгляд, независимы, а не последовательны и взаимозависимы, как признает г-н Вагенворт, а maiestas богаче и структурированнее, чем grauitas, я изменил порядок, принятый автором в этом исследовании. Последовала дискуссия, которая не изменила наших позиций: Н. Wagenvoort, Mnemosyne, V, 1952, p. 287-306; я сам, Revue de Philologie, XXVIII, 1954, p. 19-20. Важные дополнения к моему исследованию были сделаны Отто Хилтбруннером, "Vir grauis", Sprachgeschichte und Wortbedeutung (= Festschrift Albert Debrunner), 1954, pp. 195-207. См. также J.-Ph. Lévy, "Dignitas, grauitas, auctoritas testium", в Studi in on. di Biondo Biondi, 1963, II, p. 29-94.

¹ См. мою рецензию на эту книгу в Revue de l'Histoire des Religions, CXXXVIII, 1950, pp. 224-326.

Мы должны признать, что, употребляя французское слово "majesté", мы не знаем, что именно мы говорим, и что именно трудность определения придает этому слову выразительность. "Величие места, где я говорю...", "Величие, нарушенное нападениями, доселе неизвестными...", "Величественная красота неизменной добродетели...". Через благородные выражения Боссюэ ученик чувствует, как от него исходит неслыханная сила, действенная одним лишь своим присутствием, несводимая к конечному числу компонентов: своего рода мана. Когда он говорит "величество", наш школьник говорит на латыни, но на выкорчеванной латыни. С римлянами дело обстояло, конечно, иначе: для них связь между maiestas и maior, maius была очевидна, и это слово, туманное и загадочное для нас, имело для них точное значение. Если оно уже было заряжено престижем - скажем, следуя моде: если оно уже

испускало ману - это в любом случае было лишь вторичным эффектом, и римляне создали его для другой цели, чтобы обозначить определенную форму превосходства. Остальное пришло в дополнение: *habet enim uenerationem iustam*, говорит Цицерон¹, *quicquid excellit*. В ходе истории первоначальное значение утратилось в результате этого самого *ueneratio*, поэтического и щедрого применения слова и, наконец, отдаления от этимологии; произошло своего рода нарушение равновесия, и "сияние" стало сущностью понятия вместо его прежнего положительного содержания.

Основное значение *maiestas* можно свести к следующим символам, первые три из которых являются необходимыми и взаимозависимыми:

1° *Maiestas* приписывается не индивидууму, а категории существ, определяемой либо по ее протяженности (группа, коллектив, множественное число), либо по ее пониманию (тип);

2° *Maiestas* - это не абсолютное качество, а отношение²; оно предполагает, что различные категории существ, считающиеся однородными, помещены в иерархию, занимают разные места, но все имеют один и тот же знак, все достойны оценки; тогда *maiestas* обозначает высший ранг, который одна категория занимает по отношению к одной или нескольким другим;

3° Эта иерархия и этот высший ранг считаются основанными на природе или разуме; следовательно, *maiestas* стабилен (если только не происходит омоложение нравов, политических форм и т.д.); его могут уважать только те, кого это касается, и зрители, действующие добросовестно; оспаривать его - серьезное преступление, наносящее ущерб интеллектуальному и моральному порядку;

4° Кстати: *maiestas* иногда выражается внешними знаками, в частности *nomen, faciem, uestem*.

В одном из самых древних засвидетельствованных случаев *maiestas* используется для определения положения богов по отношению к людям. В "Эрусме" Ливия Андроника - самом раннем свидетельстве этого - само божество уже квалифицирует себя, возвышаясь над драматическим действием, словами "*maiestas mea*"³. И таково правило его позиции: если боги не являются *maiores*, а остальные существа, начиная с человека, *minores*, то слово "бог" не имеет смысла; и если люди не признают и не уважают эти отношения (которые индийцы классифицировали бы как часть космической *дхармы*), то существует преступление, но прежде всего - отклонение и глупость. Таково учение знаменитой оды, в которой Гораций объясняет римскому народу очень простой механизм его могущества и несчастий:

Dis te minorem quod geris, imper as :

*hinc omne principium, huc refer exitum...*⁴

Именно потому, что в своем поведении вы признаете себя ниже богов, вы и царствуете: пусть это правило будет вашим началом и вашим концом во всем.

Ведя себя подобным образом, римляне не получают шок от маны; они совершают интеллектуальный акт, признавая существование естественной классификации и помещая себя в эту классификацию. Напротив, один из авторов "*De diuinatione*"⁵ использует для оправдания этих неопределенных методов тот аргумент, что, хотя в интересах людей быть

предупрежденными, боги, со своей стороны, "не считают такие сообщения противоречащими их *майестасу*, ибо нет ничего более благодетельного", *non hoc alienum ducunt maiestate sua : nihil est enim beneficentia praestantius*. С тем же сравнительным и рациональным смыслом Овидий пишет в "*Понтиках*" *6* : *Di quoque* (как Агамемнон, как герои эпических циклов),

*di quoque carminibus, si fas est dicere, fiunt,
tantaque maiestas ore canentis eget...*

Даже боги, если можно так выразиться, создаются стихами, даже столь великий *майест* нуждается в устах кантора...

Это употребление, настолько важное, что глоссарий Филоксена переводит *maiestas* как *θειότης*⁷, не является единственным. В творчестве Вергилия это слово встречается лишь однажды, но в поучительном тексте, в конце "*Энеиды*" *8*.

В конце концов Юнона вняла наставлениям Юпитера, перестала противиться Энею и согласилась с тем, что троянцы должны объединиться с латинянами, чтобы создать народ, из которого возникнет Рим. Однако она добавила ограничительную *молитву*⁹ :

Во имя Лациума, во имя *майесты* тех, кто принадлежит вам, я заклинаю вас: в тот момент, когда, заключив счастливый брак, они заключат мир и зафиксируют пункты договора, который их объединит, не приказывайте коренным *латинянам* менять свое старое имя на *Troes* или *Teucres*, ни менять свой язык, ни менять одежду. Что будет существовать, будь то *Лациум*, будь то веками "албанские" цари, будь то "римская" раса, ставшая могущественной благодаря "италийской" храбрости. Троя исчезла, пусть она исчезнет вместе со своим именем.

Что означает "Джуно"? Вагенворт *предлагает*¹⁰ , что *maiestas* следует понимать здесь как "мана правящего племени", а цитирует рассказ этнографа о том, что маори Новой Зеландии, чтобы выразить, что они находятся под господством британцев, говорят, что они "под маной британцев" *11* . В действительности ситуации и намерения совершенно разные. Правда, маори, как и Юнона, говорят о неравенстве двух народов, о превосходстве одного над другим; но маори отмечают исторический *факт*, прошлое, продолжающееся, поглощающее завоевание их острова британцами, и *делают* из этого факта *вывод*, что мана (понятие, принятое среди них) завоевателей более эффективна, чем их собственная; Юнона напоминает о *праве*, правовой ситуации, вписанной в порядок мира, предшествующий историческому событию и *долженствующий направлять его*: поскольку у латинов и в Лациуме есть культ *Юппитера Латинариса* (такова аллюзия на *tui*), они солидарны с Юппитером и даже с его потомками, поскольку Латин происходил от Сатурна, отца Юппитера (ср. *Энеида*, VII 45-49); в иерархии народов они стоят выше троянцев, простых протезе Венеры; то, что их характеризует, их *имя*¹² , их язык, их обычаи, особенно одежда, не должно поэтому уступать (здесь: исчезать) имени, языку и обычаям народа - возможно, более сильного в военном отношении: это неважно, - который будет с ними ассоциироваться. Во всем этом мало мистики, еще меньше магии или маны, а скорее линия рассуждений, с

помощью которой в мире людей выводятся следствия из естественной иерархии богов: *pro13 maiestate tuorum...*

Мы знаем, насколько важным было это использование *майесты* в отношениях между народами на благо римского народа: Рим, наследник Лациума, который Юнона только что искусно связала с Юпитером, Рим, который позаботился о том, чтобы обратить культ Юпитера Латиариса себе на пользу, Рим, прежде всего, был непосредственно укреплен покровительством и постоянной защитой Юпитера (Статора, Феретрия, Виктора...) и часто упоминаемой солидарностью с богом Капитолия. Таким образом, его *maiestas* были не случайным следствием, а почти законным, почти рациональным обоснованием его роста и *империи14*, для которой его военная сила была лишь *средством15*. Обратимся к формулам *foedus iniquum*, к доходчивому объяснению, данному юристом *Прокулом16*:

Свободный народ - это народ, который не подчиняется власти (*pōtestati subiectus*) другого народа; неважно, является ли он союзником (*foederatus*), вступил ли он в римскую дружбу по договору о равенстве (*aequo foedere*) или в договоре было указано, что этот народ должен покорно соблюдать (*comiter*) *майесты* другого народа.

Мы используем эту формулу для того, чтобы сказать, что один из двух народов выше, но не для того, чтобы сказать, что другой не свободен: как мы знаем, что наши клиенты - свободные люди, даже если они не равны нам по престижу, званию или силе, так мы должны понимать, что народы, которые, по нашим словам, должны покорно подчиняться нашим *майестам*, - свободные народы.

Если мы будем настаивать на том, чтобы видеть ману в естественном соотношении позиций, выраженном здесь *maiestas*, нам также придется объяснять отношения между *патроном* и *клиентелой* превосходящей маной *патрона*, на что, насколько мне известно, еще не отважился ни один примитивист. Отметим также мимоходом, как формулы *foedus iniquum* (*comiter, conseruare, liber*) ясно показывают, что *maiestas maior* предполагает, что *minor people*, свободные и уважаемые, однородны с ним.

Из трех текстов, в которых Лукреций использует *maiestas*, один, относящийся к царям, будет упомянут *позже17*; два других встречаются вместе, синонимично, в начале пятой *книги18*, в развитии, в котором поэт *утверждает19*, что Эпикур более достоин, чем Церера и Вакх, изобретатели пшеницы и вина, более достоин, чем Геракл, истребитель чудовищ, называться богом. Но почему? *Pro maiestate rerum*, то есть в силу (и в то же время: пропорционально) неоспоримого, рационально высшего ранга того, с чем он имел дело, то есть тех философских услуг, которые он оказал, освободив человека от религиозных бедствий.

Условия отношений могут меняться, но их тип остается неизменным. В римском обществе в консервативные эпохи возвышался *сенат maiestas*, основанный на порядке и традициях; в смутные времена критерий иерархии менялся, "плебс" утверждал преимущество, которое носил в своем имени - масса, *число20*, - и Меммий мог сказать *um21: Maiores uestri, parandi iuris et maiestatis constituendae gratia, bis per secessionem armati Auentinum occupauere...* Как перевести? Неужели они дважды занимали Авентин, "чтобы добиться уважения"? Конечно,

нет. *Parandi iuris éclairer maiestatis constituendae*: "чтобы утвердить свое естественное превосходство". И действительно, что бы ни говорили апологеты, рабочая "масса" могла, по определению, жить без патрицианского меньшинства, но обратное было невозможно.

Где-то *maiestas* будет естественным превосходством *мужа*²², где-то - *родителей*²³, где-то - в силу своей чистоты - молодых существ, *uirgines* и *pueri*²⁴: это всегда отношения, которые могут быть оправданы доводами или использованием.

В первой книге "*Фастов*"²⁵ Овидий спрашивает Януса, откуда взялся обычай дарить друг другу монеты в Новый год. Потому что все можно купить, - отвечает бог. Но почему золото, а не бронза? Бог отвечает:

В прошлом люди дарили друг другу бронзовые монеты, сегодня - золотые: это считается лучшим предзнаменованием, и, потерпев поражение, старая валюта уступает место новой. Мы тоже боги, хотя и одобряем древние обычаи, такие как позолоченные храмы: эта форма (*ista*) *maiestas* вписывается в понятие бога (*conuenit deo*); мы восхваляем старые добрые времена, но живем по своим собственным.

Снова иерархия, классификация металлов, основанная на использовании (и на каком-то глубоком основании, поскольку она встречается в стольких местах), изменяемая, но не капризом, а чувствительная, как сам закон, который претор медленно адаптирует к прогрессивным и оправданным движениям цивилизации.

В конце "*Института ораторского искусства*"²⁶ Квинтилиан написал несколько вдохновляющих фраз, восхваляющих его предмет, *ораторию*:

Нетрудно будет доказать на древних и современных примерах, что ни один путь не принес людям больше материальных благ, больше почестей, больше дружбы, больше настоящей и будущей славы... [Это было бы легко, и я бы это сделал], если бы не было недостойно беллетристов, когда перед нами великолепная задача, само выполнение и обладание которой уже предполагает самую существенную из наград (*plenissimam gratiam*), идти и требовать этого низшего жалованья (*minorem mercedem*), поскольку мы видим, что утверждается, что в практике добродетелей ищут не столько сами добродетели, сколько удовольствие, которое они дают. Итак, именно для себя мы должны всей душой стремиться к высшей ценности, присущей ораторскому искусству (*orandi maiestatem*), к тому, что действительно является лучшим, что дали человеку бессмертные боги (*quo nihil dii immortales melius homini dederunt*), без чего все было бы немо и без эха в нынешние и грядущие времена. Давайте же всегда стремиться к лучшему (*optima*), чтобы быть уверенными в том, что мы либо достигнем вершины, либо, по крайней мере, увидим за собой множество людей.

Остается только удивляться, как г-н Вагенворт смог поместить этот текст (единственный из тех, которые он цитирует, содержащий *maiestas*) среди свидетельств "восхищения или благоговения перед магической силой речи"²⁷, когда Квинтилиан красноречиво

обосновывает "более высокий ранг", который он приписывает речи, как инструменту разума, в иерархии ценностей.

Из всех этих примеров легко понять, что первое определение верно. С *maiestas* мы находимся не в законе, но очень близко к закону, далеко от магии и автоматического динамизма. Смущение и неспособность греков найти точный эквивалент [maiestas](#)²⁸ в их собственном богатом языке, а также отсутствие *maiestas* в трактатах, в которых Цицерон, говоря о богах, думает [по-гречески](#)²⁹, тогда как в других местах это слово приходит к нему естественно и [часто](#)³⁰, доказывают, насколько специфически римским является это понятие. Действительно, это так: вспомните, какое огромное значение в Риме придавалось классификации и иерархии, о чем свидетельствует множество фактов и выражений: *ordo sacerdotum, flamines maiores et minores*³¹; *ordines politiques (ordo amplissimus et ordo minor), census et recensioes; cursus honorum, imperium maius, auspicia maiora; magister et minister* (отношения между которыми наш обиход так любопытно перевернул: schoolmaster, what am I before my minister?), сам *magistratus* и архаичное *magisterare* ("regere et temperare": Фестус)³².

Эти корни *maiestas* настолько очевидны, что в одном из самых явных, самых аналитических текстов, посвященных этому понятию, оно, помимо своих конкретных применений, становится самым принципом иерархий, а в конечном счете - принципом всего устройства мира. В начале пятой книги "*Фастов*" Овидий рассматривает этимологию имени "mai": в частности, он сталкивается с радикалом *maior* и не упускает возможности нарисовать живописную [картину](#)³³:

После Хаоса, когда мир впервые получил три своих элемента и вся материя разделилась на новые виды, земля опустилась в нижние области, увлекаемая своей тяжестью и таща за собой воды; небо, благодаря своей легкости, поднялось на самую высокую точку; вместе с ним парили солнце и звезды, не имевшие веса, чтобы удержать их, и вы тоже, скакуны Луны.

Но земля недолго уважала главенство неба, а другие звезды - главенство Феба: все степени почета были равны (*par erat omnis honos*). Часто, о Сатурн, бог племса осмеливался сесть на занимаемый тобой трон; ни один чужеземный бог не осмеливался сопровождать старый Океан, и Тетис часто оказывалась оттесненной на последнее место.

Наконец, Ранг (*Honos*) и Почитание (*Reverentia*), достойные и спокойные, были соединены законной плевой. Они родили *Майесту*, ту, что регулирует отношения (*temperat*) в мире, и в день своего рождения она уже была великой (*magna*). Без промедления, с высоко поднятой головой, она вышла на середину Олимпа, ослепительно сверкая пурпуром и золотом. Рядом с ней стояли Честь (*Pudor*) и Страх (*Metus*), и все божества могли видеть свои лица, обращенные к ней. Тогда в сознание людей вошло уважение к званию (*suspectus honorum*); тех, кто его заслужил, стали ценить, и все перестали отдавать предпочтение себе (*fit pretium dignis nec sibi quisque placei*).

Такое положение дел сохранялось на небесах долгие годы, пока старый бог (Сатурн) не был низвергнут судьбой с вершины Аркса. Земля родила Гигантов, свирепую расу огромных чудовищ, чья дерзость была готова напасть на самый дом Юпитера. Она дала им тысячу рук и змей вместо ног и сказала: "Объявите войну великим богам (*in magnos arma mouete deos*)!"

Они уже готовились нагромоздить горы высотой с самые высокие звезды и вызвать на бой великого (*magnum*) Юпитера. Но Юпитер, метнув с небес молнию, опрокинул эти огромные тяжести на тех, кто их двигал. Защищенная оружием богов, *Майеста* выжила, и с тех пор ее культ продолжается. Она сидит рядом с Юпитером, самым верным из его стражей, и уверяет Юпитера, что его скипетр можно удержать, не прибегая к силе.

Он также спустился на землю. Ее практиковали Ромул и Нума, затем другие, каждый в свое время. Именно она сохраняет для отцов и матерей причитающееся им благочестивое уважение, именно она - спутница юношей и девственниц. Именно она делает благородными (*commendat*) и балки, и курули из слоновой кости, именно она стоит на колеснице триумфаторов, запряженной коронованными конями.

Неважно, что *Майестас* не является богиней. В этой игре, в обстановке греческой басни, Овидий прекрасно развивает содержание совершенно римского понятия, для которого он тщетно искал бы (но не ищет) *interpretatio graeca*.

Assidet illa loui, lous est fidissima custos

et praestat sine ui sceptra tenenda loui.

Мы только что прочитали эти стихи Овидия. Они открываются вторым классическим употреблением *maiestas*, которому основание империи придало большое значение и от которого произошли употребления романских языков. Это абстрактное существительное соответствует не только *maior*, но и *maximus*³⁴, то есть *maior*, аналогом которого является все остальное. Заложенная в нем идея "превосходства" превращается, таким образом, в идею "верховенства", "суверенитета", в том смысле, в каком А. Бержье говорил о богах. Берген говорил о суверенных богах Р҃Веды. И здесь нас отделяет от маны еще одно соображение: *maiestas*, всегда являясь классификационным понятием, но в то же время и сверхценным, на первом уровне вовлечен в тройственную концептуальную структуру, существование которой предыдущие *работы*³⁵ установили как у древнейших римлян, так и у индоиранцев, в систему, которая иерархизирует сверху вниз функцию магического и юридико-религиозного суверенитета, функцию физической силы, в основном военной, и функцию плодородия; *maiestas* выражает там, со своими последствиями, высший ранг. Среди богов это атрибут Юпитера. В политической практике это атрибут земного двойника Юпитера, его представителя в обществе: *рекса* или республиканских заместителей *рекса*.

Авторы, которые, не обращая внимания на великих иерархизированных богов древнейшей римской религии, хотят видеть повсюду лишь хаос квазиавтоматических "центров силы", игнорируют это значение: г-н Вагенворт может написать целую главу о *maiestas*, не упоминая о *Juppiter supremus* Энния, *Juppiter Optimus Maximus* Капитолия. Но если мы не забудем триаду Юпитер-Марс-Квирин, этих индивидуализированных богов, унаследованных от италийской и индоевропейской предыстории, которые составляли основу религиозной мысли древнейших римлян, мы не будем считать вторичной особую связь *maximus* и *maiestas* с *Юппитером*³⁶. В божественном мире Юпитер фактически и по титулу является *максимой*. Это можно сказать как в положительном, так и в отрицательном смысле, в

формулах, подчеркивающих имплицитный *maior*: ничто не "больше" его. Так говорит [Гораций](#)³⁷:

*unde nil maius generatur ipso
nec uiget quicquam simile aut secundum...*

От него не исходит ничего, что было бы больше его самого, ничто не живет, что было бы подобно ему или было бы его вторым помощником.

[Овидий](#)³⁸:

et quid loue maius habemus ?...

А что у нас есть более выдающегося, чем Юпитер?...

et inuicto nil loue maius erat...

И не было ничего более великого, чем непобедимый Юпитер...

Nil maius в этих стихах - это лингвистическая поддержка такого использования *maiestas*, которое только что было прекрасно проиллюстрировано в пятой книге *Фастов*: коллективный *maiestas* богов поддерживает другой, индивидуальный; защитником, спасителем и основным бенефициаром *maiestas* является Юпитер.

Более того, мы знаем, что среди других латинян в Тускулуме Юпитера называли *Deus Maius*, с тем значением, которое мы сейчас подчеркиваем; Макробий, в сущности, снова говорит об этимологии имени [Май](#)³⁹: *sunt qui hunc mensem ad nostros fastos a Tusculanis transisse commemorant, apud quos nunc quoque uocatur Deus Maius, qui est Iuppiter, a magnitudine scilicet et maiestate dictus*. Это верно при условии, что направление сообщения изменено на противоположное.

Deus maius или *maximus*, Юпитер - *rex par excellence*, о чем [дваждыЭнния](#)⁴⁰ говорят сохранившиеся фрагменты ; даже при Республике было бы *недопустимо* называть его, и только его, [rex](#)⁴¹; в легенде о Ромуле, как и в легенде о Нуме, он выступает не как равный, а как гомологичный [земному](#) *rex*⁴². Конечно, в древности, в царском Риме, *maiestas* был характерен и для царей, о чем [ужеОвидий](#)⁴³ говорил ; точно так же Лукреций до него говорил о революциях, в результате которых "*maiestas trōnes*⁴⁴" был утрачен. При Республике она оставалась характерной чертой людей, наиболее близких к Юпитеру или "воплощавших" Юпитера, - консулов и триумфального [императора](#)⁴⁵. Позже она перейдет к [принцепсу](#)⁴⁶, а затем, через него, к королям Средневековья, феодальной и буржуазной эпох.

Подчеркнем, как близко это второе значение к первому: оно остается классификационным, соответствующим устойчивому, признанному порядку; оно открывает иерархию низших, но "достойных оценки" элементов; подчеркнем также, чем оно от них отличается: оно сверхважно, как и сравнительно; обладатель этого *maiestas* уже не категория существ, но уникальное существо (фактически составляющее целую категорию в себе, без *simile* или *secundum*), *Iuppiter, rex, triumphator* (магистраты с *lictors* образуют здесь вторичное

множественное число, как результат республиканского разделения наследства *rex*, которое будет воссоединено в *princeps*); наконец, благодаря этим двум характеристикам оно становится обозначением не *отношения*, а *качества*, безоговорочно принадлежащего божественной или человеческой личности, то есть уже того, что мы называем "величием" ⁴⁷; с этого момента, престижного и запутанного понятия, *maiestas* излучает "ману"; но не устанем повторять, что эта мана вторична, что она - продукт эволюции.

Можно отметить, что в период Республики *майесты*, дарованные высшим магистратам, имели два взаимосвязанных источника в соответствии с двумя значениями или оттенками этого слова. С одной стороны, они были делегатами Рима, *populus Romanus*, которому принадлежали *майесты*; с другой стороны, они были наследниками *рекса*. В конечном счете, оба источника ведут к Юпитеру, поскольку *maiestas Populi Romani* происходит от первоначального договора, покровительства и обещаний Юпитера, действительных в течение всего времени существования Рима, и что, если *рекс* обладал *maiestas*, то только как земная копия Юпитера. Но республиканская теория и практика постоянно склонялись к тому, чтобы видеть и показывать в высших магистратах временную эманацию народа, а не Юпитера; отсюда и постоянное, неоспоримое правило, что *майесты* магистратов, даже консулов, отходят на второй план по сравнению с майестами народа; Традиция даже приписывает одному из основателей "свободы", Валерию Публиколе, практику опускания балок перед собравшимся народом; эта мера, говорит *Ливий*⁴⁸ с любопытным плеоназмом и в контексте, где *maiestas* лучше всего перевести как "государь *neté*", представляла собой народную агитацию *quam consulis maiestatem uimque maiorem esse*.

После этого анализа обратимся к аргументам г-на Вагенворта: мы почувствуем бедность одних его доводов и ошибочность других. Мы не захотим использовать поздний текст из *Латинской антологии*, *precatio omnium herbarum*, где поэт искусственно призывает *uos potentes omnes herbas... maiestatemque uestram*, для определения правильного значения слова *maiestas*⁴⁹. Трудно согласиться с тем, что предки обязаны своим именем "maiores" (которое не имеет никакого отношения к нашей проблеме) своей мане, в большей степени, чем своим сверхчеловеческим *размерам*⁵⁰. Понятие *maiestas*⁵¹ также не является производным от *величественного* роста, который Овидий в "*Метаморфозах*"⁵² приписывает Гераклу, восставшему с костра, Ацису, превращенному в речного бога, или, в "*Фастах*"⁵³, Ромулу, ставшему Квирином: Этот знак и некоторые другие, с помощью которых поэт хочет сделать видимой большую перемену в состоянии, безусловно, заслуживают *внимания*⁵⁴, особенно в тех случаях, когда Овидий, как и другие авторы стихов и *прозы*⁵⁵, в шутку приравнивает *maiestas* к *maior*⁵⁶. Но как из этих маленьких литературных фактов вывести точное и последовательное, почти юридическое, понятие, которое мы *выделили*⁵⁷?

С *grauitas* примитивист чувствует себя увереннее, чем с *maiestas*: как мы можем оспаривать примитивность понятия, чья скромная этимология - от "тяжелый" - прозрачна даже в наших языках? И, чтобы перейти от материального "веса" к "весу" гаранта, цензора или правителя, разве мы не *обязаны*⁵⁸ признать, что вес может быть больше самого себя, что в определенных обстоятельствах тяжелое существо становится тяжелее благодаря притоку того, что океанийцы называют маной? Тем не менее г-н Вагенворт подкрепляет эту *априорную* "вероятность" тремя аргументами, более систематически разработанными, чем те, которые он позже выдвинет в отношении *майесты*.

1° *Grauis, grauitas* часто, слишком часто, чтобы этот факт не был существенным, строятся со словами, чью манаическую природу г-н Вагенворт, как он считает, уже продемонстрировал ранее; это своего рода [аргумент солидарности](#)⁵⁹ заражения или .

2° В других языках (индоевропейских: санскрит; семитских: иврит) слово, семантически или даже (санскрит) фонетически эквивалентное *grauis*, заряжается маной; сравнительный [аргумент](#)⁶⁰.

3^{(o)M}. Вагенворт выделяет представление, которое он считает привилегированным, мифическое представление, которое, по его мнению, наглядно показывает процесс, который оно предполагает и, возможно, породило: боги имеют *grauitas* в переносном смысле, но потому, что они прежде всего физически *grauies, grauissimi*; мифологический [аргумент](#)⁶¹.

Первый аргумент не выдерживает проверки. Прежде всего, г-н Вагенворт не сумел, несмотря на две предыдущие главы своей книги, доказать, например, что *auctor* и *auctoritas, imperium* и *imperator* - это в основном [слова мана](#)⁶² : поэтому они не могут выполнять ту функцию, которую он от них требует здесь. Тогда произвольно извлекать из весьма разнообразных употреблений *grauis* и *grauitas* четыре ассоциации, которые даже не все обычны (*grauis auctor* и *grauis auctoritas*; *grauitas maiorum* и *prisca grauitas*; *grauis imperium*; *grauitas uerborum, sermonis, orationis...*), и сказать, что именно они раскрывают "самые древние фазы его семантической [эволюции](#)⁶³ ": например, почему *grauis auctor* должно быть более значимым, чем полностью юридическое и ни в коем случае не маниакальное *grauis testis*⁶⁴ Цицерона или *grauissimi sapientiae magistri*⁶⁵ [Квинтилиана](#)? И не является ли порочным кругом выводить здесь аргументы из выражений *grauitas uerborum, orationis* и т. д., объявляя их "фундаментально" связанными с магической концепцией речи или дискурса, в то время как именно это и нужно [продемонстрировать](#)⁶⁶ ? Наконец, М. Вагенворт искажает смысл нескольких отрывков: в приведенном им примере из Тита [Лувия](#)⁶⁷ , *grauis imperium* означает лишь, при другом переносном значении *grauis*, о котором здесь не может быть и речи, "жесткую (монархическую) власть "⁶⁸ ; а когда [Тацит](#)⁶⁹ или Валерий [Максим](#)⁷⁰ говорят о *la prisca grauitas*, о *la grauitas maiorum*, они просто соответствуют общепринятому мнению, что "истинные римляне", те, кто наиболее соответствует идеальному типу, находятся в [прошлом](#)⁷¹ ; *Майоры* здесь - не мистическое, религиозное, а историческое, хронологическое понятие; они рассматриваются не в их мертвом состоянии, а в памяти, которую они оставили после себя; если они и *grauiores*, то не по сути, а по положению, по отношению к их вырождающимся наследникам.

Второй аргумент основан на некорректном использовании сравнения. Тот факт, что слово, означающее "тяжелый", семантический эквивалент или фонетический корреспондент *grauis*, в санскрите, иврите или где-то еще имеет тот или иной нюанс, то или иное развитие, просто доказывает, что это развитие, этот нюанс [возможны](#) (а в образном употреблении, как и в символах, возможно многое), но не то, что они [действительно](#) были [реализованы](#) в [латыни](#)⁷². Если семитский трилитр, правильно обозначающий "тяжесть", превратился в иврите в "gloria (Dei), честь, величие" (что, кстати, есть нечто иное, чем "grauitas") одновременно с, возможно, "iesur", это ничего не говорит нам об эволюции *grauis, grauitas*. Точно так же легенды буддийских писаний могут быть использованы не более обоснованно, чем басни нашего [Средневековья](#)⁷³. Более того, даже будучи информированным г-ном Гондой, г-н Вагенворт не признал важный факт: в [ведийском](#)⁷⁴ (единственная форма санскрита, которая может пролить свет на латинскую лексику), как и в греческом и [германском](#)⁷⁵, этимологический или семантический корреспондент *grauis* имеет только одно переносное значение, которое также встречается в Риме, и которое вполне естественно, это "болезненный, тяжелый, плохой и т.д.". "Иными словами, во всех

индоевропейских языках эволюция *grauis*, *grauitas* в сторону качества, добродетели личной или общественной морали, *характерна только для латыни*.

Третий аргумент, мифологический, встречает не менее серьезные возражения.

Даже если бы мы установили, что древнейшие римляне (ведь *grauitas* - старое слово) верили, что боги весят больше людей или периодически получают добавки, приливы веса, это вряд ли объяснило бы *grauitas*, чьи самые важные употребления касаются людей, отношения и человеческих действий: *grauitas dei, deorum* в переносном смысле, который нас здесь интересует, почти не *засвидетельствован*⁷⁶. Но сам факт не является ни установленным, ни вероятным.

Тексты, на которые ссылается г-н Вагенворт, - это шесть отрывков из Овидия, четыре из Стация, два из Лукана, два из Сенеки Трагика и один из Вергилия: таким образом, мы находимся в середине литературы и, для большинства из этих поэтов, в середине риторики. Как может, например, подхалимство Лукана богу *Нерону*⁷⁷ или подхалимство Стация богу *Домициану*⁷⁸ сказать нам что-либо об истинных религиозных убеждениях современников Катона и их предков? Более того, господин Вагенворт, безусловно, неправильно понимает некоторые из используемых им отрывков:

Например, в "*Энеиде*"⁷⁹ (единственный текст Вергилия, который ему удалось процитировать), если адская лодка стонет под Энеем, это не , что этот герой обладает маниакальной тяжестью; его вес гармонирует с его размерами (в том же стихе говорится *ingens*), и прежде всего лодка используется только для перевозки теней, которые по определению *бессодержательны*: живой человек, тело, удивляет его.

Ювенал *говорит*⁸⁰ , что в прежние времена, когда боги были менее многочисленны, Атлас, носитель неба, был придавлен *minori pondere*. Это не выходит за рамки самой обычной физики: тысяча экземпляров любого вида явно весит больше, чем десять, и не позволяет нам сделать вывод, что боги оказывают особое влияние на вес. Точно так же, когда Солнце едет в колеснице Луны (Сенека, *Phaedrus*, 316), как мы можем удивляться и делать вывод в пользу *mana, si tremunt axes grauiore curru?*

В другом месте г-н Вагенворт путает *onus* "груз" и *pondus* "вес". Когда *Лукан*⁸¹ удаляет слова Цезаря, обращенные к лодочнику ("Ты несешь Цезаря и его состояние..."), он заставляет его сказать:

... caeli iste fretique,

Не щенячий труд: ханк Цезарь давит.

a fluctu defendet onus,

Страдать будет небо, море, а не наша корма:

Цезарь возлагает на нее бремя, и это бремя будет защищать ее от моря.

Этим словом *onus*, даже "ироничным", он, конечно, имеет в виду не ненормально тяжелое количество, а исключительное качество груза, который он представляет собой для *лодки*⁸².

Таким образом, г-н Вагенворт не доказал свой главный тезис. С другой стороны, утверждая, что *maiestas* и *grauitas* являются [синонимаму83](#), он стирает важные различия. *Maiestas* - сравнительное, классификационное, тогда как *grauitas*, происходящее непосредственно от положительного *grauis*, - абсолютное, автономное качество; *maiestas* почти юридическое, его нужно признавать и уважать (*conseruare comiter*, в формуле неравного договора; ср. "lèse-majesté"), тогда как *grauitas* не требует ни статуса, ни санкции; *maiestas*, а не *grauitas*, легко применяется к коллективам: в частности, мы не находим **grauitas populi Romani*. Наконец, следует помнить, что в древних индоевропейских обществах в целом придание *grauis* и *grauitas* переносного значения, отличного от "болезненный, тяжелый, плохой", было римской оригинальностью.

В широком смысле это переносное значение имело два направления: то, которое привело к *grauis auctor*, *grauis testis*, и то, которое привело к *grauitas romana*. Одно из них ориентировано на эффективность, на запуск движения, другое - на стабильность, на неподвижность. *Grauitas romana* противостоит *leuitas Graecorum*, той неугомонности, той прыгучести, тем непредсказуемым повадкам, неспособным основать ничего временно-прочного (и прежде всего никакой империи!), которые римляне замечали и презирали в греках. Поэтому *Grauis*, "тяжелый", приобрело образное значение в том, что мы называем двумя частями механики - той, что имеет дело с силами, и той, что имеет дело с равновесием, динамикой и статикой. Это два аспекта веса, которые менее субъективны, более рефлексивны, чем "болезненный, сокрушительный" аспект, к которому сводятся ведийское *gurú-*, греческое βαρύς (и βριθύς) и т. д.; два аспекта, которые имеют отношение к наблюдению и обращению с весом. Короче говоря, это специфически латинское развитие является напоминанием о том значении, которое весы и баланс имели очень рано и всегда имели в римской цивилизации, как в реальном, так и в символическом [смысле84](#).

Эти механические связи образных употреблений *grauis* - и это, пожалуй, самый фатальный аспект тезиса г-на Вагенворта - прямо противоположны понятию маны, силы не материальной, а мистической. В человеке, как и в вещах, *grauitas* действует как фактор того же рода, что мера и число, физическое понятие, предшествующее физике, элемент предсказуемого и верного расчета. Когда римляне называют человека *uir grauís*, либо говоря, что он "движитель", либо говоря, что он "непоколебим", они пренебрегают тем, что свойственно человеку (изящество, утонченность, зыбкость, неопределенность...), и, не придавая ему нового мистического сияния, приравнивают его влияние или сопротивление к влиянию или сопротивлению вещи в движении или в покое.

А *uir grauís* так же обнадёживает, как и материя, технически и уважительно называемая *aes graue* (на ней основан юридический ритуал *per aes et libram*), эти деньги в соответствии со старым названием, где туз весил один [фунт85](#). *Aes graue* была тяжелой монетой: достаточно взглянуть на один из первых отчетов (анахронизм, на столетие раньше, но это неважно), в котором Тит Ливий упоминает о [ней86](#); чтобы предпринять осаду Вей, сенат только что решил ввести жалованье, чему воспротивились трибуны, несмотря на радость, которую испытывали солдаты; Поэтому, чтобы показать пример необходимого вклада, сенаторы заплатили первыми, "а так как денег в обращении в то время не было, некоторые привезли *aes graue* на телегах, что сделало сбор очень живописным". Но *aes graue* - это еще и металл, в котором тяжесть, не будучи недостатком, является гарантией подлинности и искренности, как сказал Сенека о другом [металле87](#): *placet argentum graue rustici patris sine ullo opere et nomine artificis*, "Я люблю серебро моего отца-крестьянина, стоящее только своего веса, без всякой работы, без подписи художника"; Здесь *argentum graue* - это похвала, эпитет, выражающий как истинность "оценки", так и простоту вещи, отсутствие какого-либо

элемента неопределенной оценки, зависящей от моды или искусства - и *argentum graue*, в сущности, также можно назвать *argentum rude*, как мы говорим *aes rude*. Точно так же *uir grauis* - это человек, который в *mora* весит свой истинный вес, и только этот вес; когда вы смотрите на него, вы знаете, что он будет *grauis auctor*, *grauis testis*; и он *rudis*, ему не хватает *leuitas* грека, элегантности, изящества, культуры, со всеми их тревожными "imponderables"; он такой же голый и такой же уверенный, как *вещь rudis*⁸⁸.

Это настолько верно, что г-н Вагенворт в начале своей главы мог лишь отметить вместе с *Кроллем*⁸⁹, но не возвращаться к нему, что *grauitas* противостоит не только *leuitas*, но и *humanitas*, причем как в направлении "гуманизма" (культура, изящество ума, критика и скептицизм), так и в направлении "человечности" (снисходительность, человеческая жалость). Несомненно, не случайно, что первая декларация *humanitas* в латинских текстах, которые мы читаем, "*homo sum, humani nihil a me alienum puto*⁹⁰", исходит от писателя, который преуспел в живописи, в критике *uiri graues*, вполне римских под своими именами и несмотря на их греческие *оригиналы*⁹¹. Не случайно и то, что *luxuria*, то есть в значительной степени греческое влияние, не встретила более грозного противника, чем *ensoria grauitas*⁹².

Ни мифология, ни аллегории поэтов, ни списки культов не обожествляют *граутов*. Но есть один римский бог, который является частью этого идеала физической стабильности: это бог, наиболее связанный с материей, самый тяжелый и самый надежный, соратник *Фидеса* в легендарных посвящениях "могилы" *Нумы*⁹³, гарант стабильности Рима на его месте, бог камня, *Терминус*⁹⁴. Что касается *Терминия* 25 февраля, Овидий рассказывает известную историю о том, как Терминий отказался покинуть Капитолий, когда туда переехал Юпитер, и *заключаем*⁹⁵:

Termine, post illud leuitas tibi libera non est :

qua positus fueris in statione, mane.

И он наделяет этого бога некоторыми характерными чертами, присущими *uir grauis*:

Nulla tibi ambitio est, nullo corrumpere auro,

legitima seruas credita rura fide...

★

Карикатура часто выявляет в своем искажении существенные черты оригинала. У нас есть карикатура, темная карикатура, на *uir grauis*, и она подтверждает вышеприведенный анализ.

Латинский язык дал себе прилагательные, часто уничижительные, на - *ū-tus* от тем на -*u* (четвертое склонение); таким образом, образованные как *uerūtus*, *cornūtus*, мы находим *uersūtus* "*искусственный*⁹⁶", рядом с причастием *uersus* (ср. существительное *uersus*); *cinctūtus* "*опоясанный по архаической моде*⁹⁷", рядом с причастием *cinctus* (ср. существительное *cinctus*: *cinctus*). существительное *uersus*); *cinctūtus* "*подпоясанный по архаической моде*⁹⁷", рядом с причастием *cinctus* (ср. существительное *cinctus*: *cinctus Gabinius* и т.д.). Аналогично, на старой теме -*u* (**g^wrū-*), от которой происходит *grau-*,

[латынь98](#) построила *brūtus*, который является ее избыточным синонимом: *brutum antiqui grauem dicebant*, учит Веррий Флакк на через Феста и [Павла99](#). Лукреций и Гораций используют его буквально, для обозначения большой тяжести: если бы вещество облаков, говорит [первый100](#), было таким же плотным, как камень или дерево, они должны были бы падать, как *bruto... pressae pondere* камни; второй противопоставляет *bruta tellus* (ср. в других местах *terra iners*) *uaga flumina101*. Образно Плиний говорит о бессмысленных молниях, неодушевленных силах, из которых нельзя извлечь никаких предзнаменований, *bruta fulmina* и [uana102](#), и несколько раз он также описывает животных как неразумных. Но прежде всего, очень рано, начиная с Невия и Пакувия, *brutus* применяется к людям, обычно разумным существам, с оттенками "ошеломленный, бесчувственный, бессмысленный, грубый..." [103](#); другими словами, как и *grauis*, *brutus* приравнивает человека к материи, подчиненной законам вещей; но в *grauis* эта механизация дает либо движущую силу, либо стабильность, а в *brutus* - бесчувственность и слепоту.

До всех *уиров* римской истории, до Цинцинната, до Регула - автора героического [sententia104](#), до Павла-Эмиля - ученика Кунктатора, решившего при Каннах умереть на месте, пока бежал светлый Теренций Варро, - до всех консулов и всех цензоров один герой довел *grauitas* до такого предела, что потомки не могли любоваться им без ужаса: Это был Юний Брут, Оцепеневший, непреклонный судья собственных сыновей и постоянный свидетель их ужасных мучений; Брут, о котором Плутарх скажет: "То ли высота его мужества сделала его бесстрастным, то ли величие его страданий сделало его бесчувственным, но одно, как и другое, относится не к человеку, а к богу или [животному105](#)". Точнее было бы сказать: из камня, *brutus* доводит до крайности деанимацию, которая у *grauis* лишь временная, частичная и относительная. Но точка, которой достигает "крайность", гарантирует, что мы правильно проанализировали "нормальное".

★

Таким образом, в контексте римской жизни и мысли в целом, *maiestas* и *grauitas*, отнюдь не являясь двумя равнозначными обозначениями разновидности мистической силы или маны, предстают как два разных понятия, оба весьма проработанные, в связи с изначальными характеристиками общества и цивилизации, в которых они сформировались, - общества порядка, цивилизации прочности. Мораль: прежде чем использовать латинское слово в интересах какой бы то ни было теории, его необходимо проанализировать в контексте, с его специфическими резонансами и без каких-либо предвзятых идей.

[1](#) О природе богов, I 17.

[2](#) Таким образом, это совершенно не похоже на то, что Индия извлекла из темы *mah-* в положительном смысле, несмотря на J. Gonda, "The meaning of skt. *mahas* and its relatives", *Journal of the Oriental Institute, M.S. University of Baroda*, VIII, 3, 1959, p. 234-269, который использует исследование Н. Wagenvoort без осторожности.

[3](#) *Fragm. 8 (Ribbeck)*. - Примечательно, что ни во фрагментах Энния, ни у Плавта, ни у Катутла, ни у Тибулла, ни у Проперция, ни у Манилия *нет maiestas*; только три примера у Лукреция и один у Вергилия. У Овидия их уже десять. В конце эволюционного процесса у Клавдиана их будет семнадцать. Среди прозаиков Саллюстий использует его только дважды.

[4](#) III 6, 5-6.

5 | 38, 82.

6 IV 8, 55-56.

7 Когда речь заходит о политике, Полибий (XXI 32) с такой же неадекватностью говорит: *δυναστεία*.

8 XII 820-828.

9 Этот перевод, как и последующие, призван лишь подчеркнуть логические сочленения текста, красоту которого он уродует.

10 *Op. cit.* p. 125: "*Maiestas populi*, в примитивном смысле, - это *мана* правящего племени.

11 Lehmann, *Mana*, p. 32: "Маори также выражают тот факт, что они сейчас находятся под английским правлением [*maiestas I*] таким образом; они заявляют, что находятся под *мана* англичан, и по мере того, как число европейцев в Новой Зеландии растет и фактические права собственности все больше и больше переходят к европейцам, растет их страх, что это приведет к полному поглощению их *мана* вторженцами".

12 *Maiestas et nomen*: Овидий, *Искусство любить*, III 407; *maiestas, nomen et facies*: *Метаморфозы*, IV 540-541...

13 *Pro*: "по причине, в соотношении с", так же как и "во имя".

14 Гораций, *Оды*, IV 15, 14 и далее: (добродетели, благодаря которым) *Latinum nomen et Italiae creuere uires farnaque et imperi porrecta maiestas...*; Тит Ливий, XXXVIII 11, 2: *imperium maiestatemque populi Romani gens Aetolorum conseruato sine dolo malo*.

15 Именно этого не понимал карфагенянин Ганнон, когда, чтобы оторвать сенаторов Нолы от союза с Римом, который в то время находился в большом затруднении, *Hannibalis uirtutem fortunamque extollit, populi Romani obterit senescentem cum uiribus maiestatem* (Tite-Livre, XXIII 43, 10). Жители Нолы, напротив, знали, что ослабление не влияет на *майесты* и связанные с ними обязанности; у них был старый договор с Римом, которым они были довольны, и они придерживались его: *multos annos iam inter Romanum Nolanumque populum amicitiam esse, cuius ncutros ad eam diem paenitere; et sibi, si cum fortuna mutanda fides fuerit, sero iam esse mutare...* *Cum iis* (римский гарнизон) *qui ad sese tuendos uenissent omnia sibi et esse consociata et ad ultimum fore* (44, 1-2).

16 Прокул, *Дуресты*, XLIX 15, 7, 1; ср. Цицерон, *pro Balbo*, 16, 35: "Когда положение требует соблюдения *maiestas* одного из двух народов, а аналогичное положение не касается другого народа, очевидно, что первый, чей *maiestas* подтверждается и гарантируется санкцией договора, поставлен в состояние, в правовой режим, превосходящий правовой режим другого (*in superiore condicione causaque ponitur*)".

17 Ниже, стр. 139.

18 Стихи 2 и 7 :

Qui potis est dignum pollenti pectore carmen

condere pro rerum maiestate hisque repertis ?

...

Nam si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum,

*dicendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi,
qui princeps uitae rationem inuenit eam quae
nunc appellatur sapientia...*

19 *quo magis* в ст. 19 подчеркивает *сравнительный* аспект аргумента.

20 *Maiestas senatus* - особенно частое выражение: см. Wagenvoort, *op. cit.* p. 126, n. 2. Естественно, есть особые обстоятельства, когда два критерия (традиция, число) сочетаются; так, когда Таркин Старший увеличил число сенаторов, Флор сказал (I, 5): *senatus maiestatem numero ampliavit*.

21 Саллюстий, *Югурта*, 31, 17. Другой отрывок, в котором Саллюстий использует *maiestas*, относится к *maiestas populi Romani* (*ibid.*, 14, 7).

22 Аксий, фрагмент 8 (Риббек), пожертвования *Терею* :

*Video ego te, mulier, more multarum utier,
ut uim contendas tuam ad maiestatem uiri.*

Ср. Овидий, *Понтику*, II 8, 29-30 (к Максиму Котте):

*...perque tori sociam quae par tibi sola reperta est,
et cui maiestas non onerosa tua est...*

23 Овидий, *Фасты*, V 49 (см. ниже, с. 136); ср. Wagenvoort, p. 127, n. 1, многочисленные случаи *maiestas patris*.

24 *Ibid*, 50 (см. ниже, с. 136).

25 I 221-225.

26 XII 11, 29-30.

27 *Op. cit.* p. 107, где контекст доказывает, что "магическая сила" должна восприниматься буквально.

28 Σεμνότης, ὀξιοπρέπεια, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοσύνη, не говоря уже о δυναστεί α и θειότης (выше, с. 130, n. 3), являются лишь приближениями.

29 *Maiestas* не появляется в *De natura deorum*, где Цицерон вместо этого "выбрасывает" слова для будущего: *excellens, praepotens, praestans...*

30 Слишком легко, на самом деле, и в "амплитудных" движениях, где каждый из накопленных терминов теряет большую часть своего значения.

31 Ср. Festus, p. 272^{(b) L(2)}: *maximae dignationis flamen Dialis est inter XV flamines, et cum certa discrimina maiestatis suae habeant, minimi habetur Pomonalis, quod Pomona laeuissimo fructui agrorum praesidet pomis*. "Иерархия" очень хорошо передает *certa discrimina maiestatis*.

32 Само по себе *maior* - мощное слово, а чувство *maius* вдохновляет римлян и поддерживает поэтические движения - без необходимости мобилизовать *ману*! В "*Энеиде*", VII 44 и далее, когда герой приближается к Италии, Вергилий делает паузу:

Maior rerum mihi nascitur ordo,

maius opus moueo...

Такова направленность "*pro maiestate rerum*" Лукреция (см. выше, р. 133 п. 1). Ср. *Энеида*, III 374; X 438 (ср. 811); XII 429...

33 *Fastes*, V 11-52; ср. выше, р. 134 п. 1 и 2. Из этого ключевого текста М. Вагенворт, *op. cit.* р. 122, сохраняет только пьесу *magnus-maiestas*, чтобы, видимо, "доказать", что *maiestas* происходит от превосходящих размеров богов.

34 Лукреций, 11 498 год, в своей теории атомов однажды рискнул употребить *maximitas*, но в плохом смысле: *immanis maximitas*, "крайнее и чудовищное величие". Больше это слово не использовалось.

35 См. также *La Religion romaine archaïque*, 1966, первая часть.

36 Поучительно будет сравнить в различных индоевропейских религиях распределение суперлативов этого типа между функциональными богами: Юпитер - *Optimus Maximus*; Зороастр оставляет *mazišta* (*maximus*) для Ахура Мазда (Ахеменидские надписи определяют *Auramazda бага vazarka* "deus magnus", как Дарий - "великий царь") и *vahišta* (*optimus*) для архангелов, - особенно для Aša "Орден" (*Tarpeia*, pp. 86 и далее); в Р̥гВеде нет ни одного случая *máhiṣṭ ha* (*maximus*): там *говорится jyéṣṭ ha* "potentissimus"; Индра может принимать большинство суперлативов (но Агни, более чем он, *vásiṣṭ ha* "optimus" и, исключительно, *yáviṣṭ ha* "iuuenissimus"). И т.д.

37 *Оды*, I 12,17-18. В стихе 51 и далее Гораций изящно рассматривает и решает вопрос о *майесте принцепса* Августа по отношению к *майесте* Юпитера, который, как он только что сказал, не имеет равных и вторых.

38 *Метаморфозы*, II 62 (ср. XI 224); *Фасты*, V 126.

39 *Сатурналии*, I 12, 17. Макробий упоминает, как и *ихorem Vulcani* (которое обычно является *Maia*), вариант *Maiestam*: ср. *iuuentas*, *iuuenta*. О том, что эпитет *Maius*, несмотря на колебания Макробия, образован по теме сравнительного, свидетельствует осканская параллель: осканское имя *Mais* (род. *Maiieís*) "Майус" является для наречия *mais* "magis" тем же, чем имя *Minis* (род. *Minieís*) "Миниус" является для наречия *mins* "минус".

40 *Annales*, VI (153): *diuom pater atque hominum rex*, и XXI (357): *diuomque hominumque pater rex*. Вергилий снова использовал это выражение: *Энеида*, I 65; X 2. Эта формула передает гомеровское πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, но примечательно, что Энний добавил *rex*.

41 Тит Ливий, III 39, 4.

42 В частности, я имею в виду учреждение культа Юппитера Феретрия: "*Iuppiter Feretri, haec uictor Romulus rex regia arma fero*", Titus Livius, I 10, 6; и знаменитый диалог между Нумой и Юппитером перед падением древнего города.

43 *Фастес*, V 47-48.

44 V 1136 и далее:

Ergo regibus occisis subuersa iacebat

pristina maiestas soliorum et scepra superba...

45 Овидий, *Фасты*, V 51-52.

46 И императорская семья. Уже в "Понтиках", III 1, 156, несчастный Овидий просит свою жену пойти и попросить *uultum Junonis*, то есть жену Августа, и дает ей совет, как себя содержать:

... *sentiat illa*

te maiestatem pertimuisse suam.

47 Это порождает несколько вольное употребление (такое уже есть в ораторских выпадах Цицерона, где слова легко теряют свои оттенки), например, *maiestas clarorum uirorum* Валерия Максима, I 10 (который он оправдывает, уподобляя *maiestas* людей, облеченных общественными почестями; в предыдущей главе он только что рассмотрел *sensoria seueritate*; далее он продолжает: *Est et illa quasi priuata censura, maiestas clarorum uirorum, sine tribunalium fastigio, sine apparitorum ministerio potens in sua amplitudine obtinenda*; и, играя на значении *honoris*, он говорит, что оно может быть определено *longum ac beatum honorem sine honore*).

48 II 7, 7; ср. Florus, I 9 (*ad augendam liberi populi maiestatem*).

49 Wagenvoort, *op. cit.* p. 123 (*Anthologie Latine*, I, 1, Riese, 6 ff.).

50 *Ibid*, p. 120-121.

51 *Ibid*, p. 121-122.

52 IX 269-273; XIII 895-897.

53 II 503.

54 Но во всей литературе и во всем фольклоре есть такие признаки, и вовсе не обязательно признавать в них пережитки "первобытного менталитета": боги хотя бы иногда должны отличаться от людей (приятный запах, свечение, скорость; иногда большой вес, иногда способность к левитации и т. д.).

55 Я имею в виду текст (на который Вагenvорт, совершенно справедливо, не решается обратить внимание), где собеседник Варрона из *De re rustica* (II 5, 4), к тому же с юмором, говорит: *noui maiestatem boum et ab his dici pleraque magna*. До этого момента мы говорили о мелком скоте, овцах, козах и свиньях; когда мы переходим к крупному скоту, другой оратор уже говорит: *nos interea secundum actum de maioribus adtexamus*, а другой (предположительно сам Варрон): *bos in pecuaria maxima debet esse auctoritate*; поэтому нет смысла предполагать связь между этим очень конкретным, очень физическим *maiestas* и какой-то формой "сакральности". Вагenvорт, там же, цитирует отрывок из Квинт-Курса, где физическое значение *maiestas* не менее очевидно (VI 5,29): *omnibus barbaris in corporum maiestate ueneratio est*.

56 Я согласен с Wagenvoort, p. 122, что *Métamorphoses*, IV 540 (где сын Ино, став Мелисертом, получает *maiestatem... uerendam*) параллелен *Métam*, IX 269-270 (где говорится о Геркулесе, ставшем богом: *maior que uideri | coepit et augusta fieri grauitate uerendus*): в *maiestas* первого текста поэт, таким образом, должен связать материальное понятие *maior* с классификационным значением, причастным к порядку мира, а также престижным, которое обычно имеет *maiestas*. Но из этой ассоциации мы не вправе заключить, что материальное понятие исторически, в процессе развития латинского языка и мысли, было "истокom" *maiestas*.

57 Примечательно, что, используя *maiestas*, Вагенворт делает некоторые оговорки, считая (с. 119-120), что это более молодой термин, чем *grauitas*, и что он даже мог вытеснить его в некоторых случаях (поскольку мы говорим *maiestas*, но не *grauitas populi Romani*!), а также признавая в своих последних строках (с. 127), что это слово, как производное от *maior*, не принадлежало с самого начала "к комплексу мана-реминуисценций", что, учитывая предлагаемую им филиацию значения (см. предыдущее примечание), несомненно, означает, что *maiestas* приобрело эти манаические значения только благодаря нескольким конкретным случаям "превосходного размера": что у предков, что у богов? К сожалению, эти уступки не больше учитывают точное и богатое значение слова, чем теория.

58 Wagenvoort, *op. cit.* p. 107-108: "С детства мы считаем такие выражения, как "весомый человек", "весомое дело", настолько распространенными, что любая попытка объяснить их кажется, на первый взгляд, излишней и даже способной вызвать противодействие. Тем не менее, не так уж очевидно, что "влияние" и "вес" идут вместе, если только "приток" жидкости не делает того, кто ею обладает, действительно "весомее".

59 *Ibid*, p. 105-107; p. 106: "Теперь, если *auctor* "приращение" - старое мана-слово, как было объяснено выше, а также другими, и *grauitas* - естественный атрибут обозначенного таким образом человека, есть место для исследования фактического значения этого атрибута, тем более что различные соображения подтверждают наше первое впечатление". Далее следуют связи с предками, с *imperium*, с речью. Естественно, у меня есть оговорки относительно самого принципа "заражения", на котором основан этот аргумент. Но здесь я хочу обсудить только конкретные случаи.

60 *Ibid*, p. 108-113.

61 Там же, с. 113-116.

62 *Ibid*, p. 12 и далее (гл. 1), p. 59 и далее (гл. II).

63 Там же, p. 105, 1, 8.

64 *Ad famil.*, II 2.

65 XII 1, 36.

66 Вагенворт, кажется, считает само собой разумеющимся, что все восхищение речью объясняется ее магической силой, "словом-маной": p. 107, п. 2.

67 XXXIX 51, 6 : *sed graue imperium regum nihil exploratum, quod uestigari uolunt, efficit.*

68 Точно так же, чтобы основывать "заражение" *imperator* (если предположить, что это слово манайского происхождения!) на *grauitas*, из накопления Цицерона, XIV^e *Philippicum*, 37: *ob eas res senatum existimare et iudicare eorum trium imperatorum uirtute, imperio, consilio, grauitate, constantia, magnitudine animi, felicitate, populum Romanum foedissima crudelissimaque seruitute liberatum.* Скажем ли мы, например, что генитив *eorum trium imperatorum* окрашивает маной два слова, обрамляющие *grauitas, consilium* и *constantia*? Почему именно *grauitas*?

69 *Истории*, I 83.

70 II 6, 1.

71 Ср. Гораций, *Оды* III 6, последняя строфа:

Damnosa quid non imminuit dies ?

aetas parentum, peior auis, tulit

nos nequiores, mox daturos

progeniem uitiosiore.

72 Это та ошибка, которую допустил бы грамматист, если бы на основании немецкого образования множественного числа на *-en* от носовых тем, чьи склонения изнашивались (например, *Ochs-Ochsen*), он сделал вывод, что такая же эволюция произошла, например, в романских языках. Эта эволюция только возможна (она происходит, например, в кельтском и кутчейском), а не необходима.

73 Wagenvoort, *op. cit.* p. 108-109.

74 Воодушевленный консультациями Вагеноворта, своего коллеги-индианиста из Утрехта, Дж. Гонда опубликовал статью "A propos d'un sens magico-religieux de *skt. guru*", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1947, pp. 124-131. - Легко убедиться, что три или четыре примера (в третьем, возможно, следует перевести просто как "тяжелый", материальный) *гуруа*, приведенные в РґВеде, означают просто "тяжелый, болезненный, опасный, плохой", применяясь к заклинанию (I 147, 4), к вражде (VII 56, 19), к метательному оружию (VIII 47, 7), к "тому, что мы сделали *неправильно* языком или сердцем" (X 37, 12). - Мы не знаем, каким образом в брахманическом обществе духовный учитель стал называться *гуру*; объяснение Гонды (с. 130-131) - лишь гипотеза, сформированная на основе доктрин Утрехта: [он был обязан] "своим титулом тому, что с точки зрения "маны" он был "тяжелее" других людей".

75 Я имею в виду греческое βαρύς и его производные (и βριθύς), ирландское *baire* "печаль" (от *bair* "тяжелый"); готское *kaurs* засвидетельствовано только в собственном. То же ограничение для славянских (русский *tjažělyj* и т. д.) и германских (немецкий *schwer*) слов, которые заменили **g^{We}ru-*; только готское превратило *swērs* в значение "почтенный, уважаемый"; латинское слово того же корня, *sērius*, недалеко от переносного смысла *grauis*, с которым мы имеем дело здесь.

76 И как от этого перейти к *grauis testis* (или *auctor*), *grauitas senatus*, *grauis causa* и т.д.?

77 I 56-57.

78 Сильвес, I 1, 18-20, 56-57.

79 VI 412-413.

80 XIII 46-49.

81 V 584-586.

82 Более того, как признает М. Вагеноворт в примечании, р. 115, п. I, мы должны учитывать в этих поэтах влияние "Илиады", V 837 и далее, где ось колесницы Диомеда стонет, когда на ней едет Афина, δεινὴν ὄψρ ὄψεν θεὸν ἄνδρα τ' ὄριστον. - Я не рассматривал здесь второстепенные аргументы, такие как тот, что приводится на с. 118: "Во-первых, мужчина имеет больше прав на тяжелую *ману*, чем женщина. Хотя женщины, как будет показано далее, не лишены всякой маны, они, как правило, "легкие"". Проперций, 2, 25, 22, еще говорит: "nulla diu femina pondus habet", и вопреки *grauis sententiae* сильного мужчины ее высказывания всегда легки (Ter. *Нес.* 312: "illae mulieres sunt ferme, ut pueri, leui sententia").

Совершенно ясно, что речь здесь идет только о легкости мысли и воли, как мы можем говорить об этом и сегодня, а не о мане.

83 *Op. cit.* pp. 119-120; ср. выше, p. 142 n. 1.

84 Я ссылаюсь на многочисленные факты, как лингвистические, так и юридические, из которых здесь я могу привести лишь краткое изложение: слова *pensum, impendere, stip (p) endium, ponderare, deliberare, examen* и *examinare, exiguus, momentum* (гр. ῥοπή "склонность", от ῥέπω, имеет применение, напоминающее *импульс*, но последний подразумевает более технический вид, манипуляцию **mouimentum*); процедура *per aes et libram* (с *libripens*), которая служит для приобретения права собственности на *res mancipi* и производит несколько важных эффектов в отношении лиц и в отношении имений; определение важной части *res in commercio, "quae numero, pondere, mensurae constant"* (оригинальность Рима в этом вопросе можно понять, сравнив, например, Ману, VIII 31-32, где вес даже не появляется в списке символов, которые должны быть проверены, когда кто-то приходит требовать потерянное имущество: в 31 - форма, количество; в 32 - место и время потери, цвет, форма и размер); две из первых пыток в римской легенде, которые раздавливают под тяжестью (Тарпея задушили под щитами, Турн Гердоний утонул под дыбой, нагруженной камнями). - Вообще говоря, невозможно переоценить конкретность (а что может быть конкретнее веса?) идеологии римлян, их ритуальную религию, их мифы, единообразно преобразованные в национальную историю, их уважение к опыту и доверие к реальности (залогом которого является вес - противоположность *бессодержательности*). С другой стороны, в своей политической структуре, в своих легионах и военном искусстве, в своей архитектуре и бюстах Рим верил в эффективность или красоту массивного - а значит, и тяжелого. В то время как грек воздаст себе честь танцами, Мурена, если бы он был *сальтатором*, был бы потерянным человеком. И т. д.

85 [Festus-] Paul p. 218 ^{(ab) L(2)''} "*Graue aes*", *dictum a pondere, quia deni asses, singuli pondo libras, efficiebant denarium... Sed bello Punico populus Romanus, pressus aere alieno, ex singulis assibus librariis senos fecit, qui tantumdem, ut illi, ualerent.* Ср. Плиний, *Естественная история*, XXXIII 3, 13: *Populus Romanus ne argento quidem signato ante Pyrrhum regem deuictum usus est : librales appendebantur asses : quare " aeris grauis " poena dicta.*

86 IV 60, 6.

87 О *спокойствии души*, 1. в отличие от *argentum factum et signatum*, которые так интересовали Верреса.

88 Пусть не говорят, что римлянин невежественен в отношении "моральных сил". Совсем наоборот. Но общая направленность его мышления приводит к тому, что в идеале он наделяет их стабильностью, объективностью и определенностью механических сил.

89 *Kultur der Ciceronischen Zeit*, 1933, p. 27 ff; ср. тексты, которые Вагенворт заимствует из статьи U. Knoche, p. 104, no. 1. Связь с австронезийцами на с. 105, № 1, кажется довольно вынужденной.

90 Теренций, *Heautontimoroumenos*, 25.

91 Менедем - в *Гевтонтиморуменосе*, Демей - в *Адельфе*.

92 Естественно, идеалом образованного римлянина в ^{первом} веке было объединение *grauitas* и *humanitas*: Цицерон, *Законы*, III 1; и др.

93 Нума - стандартная мера *грауты*: у Клавдиана, "Против Руфина", I 114, Мегрэ говорит:

*sit licet ille Numa grauior, sit denique Minos,
cedet et insidiis nostri flectetur alumni.*

Ср. Мумра-Варуха, гл. 11 и выше, с. 56-58.

94 Стабильность является основополагающей для понятия *термина*: Гораций, Светская песнь, 26-27,

*quod semel dictum est stabilisque rerum
terminus seruet...*

И обездвиживание: Энеида, IV 614,

Et sic fata Iouis poscunt, hic terminus haeret.

О Терминусе и его связи с Юпитером и Ювентасом см. в *La Religion romaine archaïque*, p. 203-206.

95 Фасты, 11 673 и далее, 661 и далее.

96 Festus, p. 462^{(a) L(2)}: "*uersuti*" *dicuntur quorum mentes crebro ad malitiam uertuntur.*

97 Гораций, Поэтическое искусство, 50.

98 Принято считать, что это провинциальное, осско-омбрийское слово (ср. *bos* и т.д.), но возможно, что группа **g^wrū-*, сильно насыщенная лабиальными элементами, и второго примера которой у нас нет, дала то же самое латинское *brū-*. См. различные сопоставления в этимологическом словаре А. Эрнута и А. Meillet.

99 Ср. Festus, p. 301^{(a) L(2)}: "*obbrutuit*", *obstupuit, a bruto, quod antiqui pro graui, interdum pro stupido dixerunt. Afranius: "non possum uerbum facere, obbrutui".*

100 VI 105.

101 Оды, I 34, 9.

102 Естественная история, II 43, 113.

103 В "*Bellum Poenicum*" Невия: *Quod bruti nec satis sardare (= intellegere: Festus-Paul) queunt.* В "*Теламоне*" Пакувия это Фортуна:

Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi...

...

brutam, quia dignum atque indignum nequeat intemoscere...

104 Ср. Гораций, Оды, III 5, 46. Отношение Регула в стихах 41-44, 51-52 представляет собой героическую форму *грауита*.

105 Жизнь Публиколы, 6, 5.

Часть вторая

ВОКРУГ ТРЕХ ФУНКЦИЙ

В память о Марселе Гране

Предыстория крупных фламинго (1938)

Ровно тридцать лет назад, готовя курс в Школе высших исследований, я придумал объяснение трех основных фламинов и их богов с точки зрения той же идеологической и теологической структуры, которая поддерживает три варны арьев в Индии. Впервые представленная моим студентам в Школе в апреле 1938 года и прочитанная в двух лекциях в мае и июне в Обществе Эрнеста Ренана и Французском институте социологии, где я смог воспользоваться дискуссиями Жана Байе, Жюля Блоха, Марселя Гране, Марселя Мосса и Жозефа Вендриеса, она была впервые опубликована под сохраненным здесь названием в последнем номере "Revue de l'Histoire des Religions", CXVIII, pp. 188-200 за 1938 год.

Я воспроизвожу здесь эту старую статью без каких-либо исправлений, кроме нескольких ошибок при печати и удаления нескольких примечаний. Сейчас она представляет лишь документальный интерес. Впоследствии было исправлено более одного предложения. Здесь примечания или фрагменты примечаний в квадратных скобках указывают на основные изменения, внесенные в диссертацию, и в La Religion romaine archaïque, 1966, а также во второй части Mythe et Épopée, I, 1968, представлено современное состояние проблемы. Но для тех, кто интересуется историей исследований, может быть удобно иметь перед глазами отправную точку долгого путешествия, единственным важным пунктом которого, не будем забывать, является пункт прибытия.

Одной из возможностей, возможно, решающей возможностью для изучения сравнительных религий в индоевропейской области является факт, впервые отмеченный М. Кречмером, затем обсуждавшийся, но выявленный М. Вендриесом всего двадцать лет назад. Вендриес еще двадцать лет [назад1](#) : большое количество слов религиозного значения - политико-религиозного, юридико-религиозного - встречается, безусловно или вероятно, как у индоиранцев, так и у итало-кельтов, на двух крайних точках ареала, охваченного индоевропейскими народами, и встречается только там: Это мистические термины, обозначающие веру в действенность священного акта, ритуальную чистоту, точность ритуала, подношение богу и одобрение бога, божественную защиту, процветание, святость, слова, обозначающие произнесение формул, сами имена людей, наделенных священными функциями. М. Вендриес объяснил это своеобразное распределение: если так много понятий, функций и тонких артикуляций религии сохранили свои имена на дальнем Востоке и дальнем Западе, то это потому, что в Индии, Иране, Риме и среди кельтов могущественные

жреческие организации были заинтересованы в сохранении традиции: молодой брамин и будущий друид посвящали долгие годы своему обучению, которое было обучением памяти. Римская понтификальная коллегия - фламины и понтифики - и иранские волхвы, с меньшим количеством метафизики, но не меньшим количеством правил и рецептов, аналогично управляли "хранилищем". Иначе обстояло дело в Греции, где индоевропейские завоеватели, похоже, по большей части переняли культы и обычаи Эгейского моря. По-другому обстояло дело и в германском и славянском мире, где жречество с самого начала истории играло лишь ограниченную роль. Поэтому большинство исследований индоевропейской религии должно начинаться со сравнения индоиранских и итало-кельтских фактов.

Отправной точкой для последующих размышлений стало одно из таких словарных совпадений, причем одно из самых типичных, между индоиранским и итало-кельтским, совпадение, которое мы пытались прояснить несколько лет [назад](#)². Традиционная позиция по этой проблеме была следующей: ведийское имя царя, *rāj-* (*rājan-*), несомненно, покрывает латинское имя, *rēg-*, и кельтское, *rig-*; ведийское имя определенного священника, *brahman-*, может покрывать латинское имя определенного священника, *flāmin-*. В 1935 году мы хотели исправить это утверждение: здесь нет двух независимых фактов, определенного согласия относительно имени царя и вероятного или возможного согласия относительно имени фламина; есть только один факт, но сложный: в Индии и в Риме эти два имени обозначают два взаимозависимых органа, точнее, две неразделимые половины одного органа, органа *суверенитета*. Как в Риме, в легендах и обрядах, первый из *фламинов*, *dialis*, представляется священным дубликатом [rex](#)³ и является живым палладиумом *respublica*, наследника *regnum*, так и в ведийском и постведийском обществе высший по достоинству из брахманов, капеллан, является, для царского дома, в котором его хорошо кормят и почитают за первенство, является своего рода живым [палладиумом](#)⁴, и многие согласующиеся факты, многие принципиальные декларации определяют между *брахманом* и [раджаном](#)⁵ условия симбиоза, столь же выгодного, столь же необходимого для одного, как и для другого. Мы не настаиваем на этих анализах, которые, возможно, следовало бы смягчить и охарактеризовать, но в которых мы не хотели бы ничего существенно менять. Мы просто подчеркиваем, как социологическое исследование изменило лингвистические условия проблемы. Лингвисты уже не могут оценивать *отдельно* сначала уравнение *rāj-* *rēg-*, затем уравнение *brahman-* *flāmin-*: они взаимозависимы, как и существа, которые эти слова обозначают. Второе, которое, если рассматривать его в отдельности, вызывает возражения, становится более чем вероятным из-за того, что оно находится в паре с первым. Действительно, нам трудно согласиться с тем, что только случай мог создать такие созвучные, соседние имена для "священного двойника царя" в двух языках, где именно имя "царь" было сохранено.

Но в этот момент возникает новая проблема, которую мы перестали рассматривать в 1935 году. На самом деле, в Риме мы рассматривали только *flāmen dialis*, который один является коллегой *рекса*; но есть и другие *flamines*, *major*, *minor* и *hors classe*. Точно так же в Индии, начиная с ведических времен, брахман - это нечто большее, чем коллега короля. Именно эти другие аспекты *фламиниума* и *брахманиума* мы хотели бы здесь, в ходе быстрого анализа, начать изучать в сравнительном плане.

В Индии пара *радж-брахман* является органом суверенитета. Но она не изолирована, не отрезана от остального мира. Напротив, она возглавляет социальную иерархию, с которой находится в тесной органической связи через один и другой из двух составляющих ее элементов. Общество "*āyā*" включает в себя, в порядке убывания достоинства, следующие

три класса, определяемые их служением: *brāhmaṇa* - "жрецы", *rājanya* или *kṣatriya* - "воины", *vaiśya* - "пастухи-земледельцы". Это, несомненно, [индоиранская6](#) классификация "социальных состояний", поскольку не только Авеста, но и персидские традиции, казалось бы, чуждые зороастризму, воспроизводят ее в точности, а легенда, сообщаемая Геродотом (IV 5-6), позволяет утверждать, что она была известна "иранцам Европы", т. е. [скифам7](#). В Индии она затвердела и усложнилась, несомненно, под влиянием коренного населения, и послужила основой, по крайней мере теоретической, для *кастовой* системы; это, конечно, не было ни древним государством, ни даже тем состоянием общества, о котором свидетельствуют древнейшие ведические гимны.

Пара *радж-брахман* возникает из этой иерархии через *раджа* и погружается в нее через *брахмана*. На самом деле *радж* - это просто *раджанья*, выделенный из своего сословия царской санкцией, санкцией, которую ему последовательно и в иерархическом порядке дают представители трех сословий, - и санкцией, которая делает его не только равным браминам, но и их начальником, причем брамин - не более чем "первый после царя". С другой стороны, брамины, в силу того, что они составляют первое из трех сословий, являются приверженцами системы; более того, обладая монополией на знания и сакральные манипуляции, они обеспечивают не только постоянного "двойника" царя, но и жертвоприносителей, которые в конечном итоге нужны любому представителю любого из трех сословий.

Кельтское общество имело точно такое же деление: в этом можно легко убедиться, объединив сведения, которые Цезарь приводит о галльском обществе (измененном только в нижней части иерархии) и средневековых ирландских традициях (с иерархией, измененной в верхней части, в результате упадка друидизма). В Галлии [Цезарь8](#) обнаружил два прочно сформировавшихся класса - *друидов* и *экви́тов*; остальное общество, разоренное и деморализованное долгами, больше не было организовано. В средневековой Ирландии последние "языческие" тексты сами свели службу друидов к одному из ремесел (плотники и т. д.)[9](#), но вся литература, как христианская, так и языческая, сходится в различении свободных людей (*aire*, pl. *airig*, ср. индоиранское [árya10](#)), всех тех, кто участвует в выборах короля, на два больших класса, которые сами подразделяются: военная знать (*flaith*) и *bó-airig*, то есть те из *airig*, которые определяются владением *bó*, коровами, животноводами. Это дает нам представление о древнем кельтском мире до его разложения как об обществе с тремя классами: друидами, *конниками* и *скотоводами*.

В Риме не было ничего подобного в социальной практике. Но традиция существовала в другой форме, удивительно близкой к индийской системе, проанализированной выше. И здесь пара *rex-flamen dialis* не изолирована; она возглавляет не социальную иерархию, но *священническую* иерархию, неизменный порядок которой известен нам из древней традиции и определяется - архаическая черта - по случаю праздника; это "*ordo sacerdotum*", как его описывает Фест (s.v.): *Maximus uidetur rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto Pontifex Maximus. Itaque in conuiuio solus rex supra omnes accubat. Licet Dialis supra Martialem et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes idem supra Pontificem: rex quia potentissimus; Dialis quia uniuersi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii romani Curibus adscito Quirino; Pontifex Maximus quod iudex atque arbiter habetur rerum diuinarum humanarumque*. Если на пятом месте мы оставим Понтифика Максима, случай которого должен быть рассмотрен отдельно (похоже, что в Риме *понтифики* взяли на себя аспект "священной науки" древнего жречества, оставив фламинам только аспект "жертвоприношения", в то время как брахманы и друиды совмещали эти [два аспекта11](#)), и если мы не будем принимать во внимание *rex*,

который занимает первое место просто "quia potentissimus", мы останемся с системой трех главных фламиннов, определяемых тремя их богами, *Dium* (обычно из одушевленного рода, *Juppiter*), *Mars* и *Quirinus*.

Этой триаде пытались дать различные объяснения: одни пытались связать ее с тремя легендарными племенами зарождающегося Рима (*Ramnenses*, *Titenses*, *Luceres*), с которыми ее объединяет только число "три" ¹²; другие пытались увидеть в ней некий топографический синтез города, объединяющий Капитолий (*Juppiter*), Палатин (*Mars*) и Квиринал (*Quirinus*); сам Фест в цитированном выше тексте объясняет достоинство *Mars* и *Quirinus* "событиями" в сказочной истории Рима. Все эти объяснения, неправдоподобные сами по себе, устраняются тем, что, как подчеркивает Г. Буссова ¹³, аналогичная триада с двумя общими терминами (*Ju (pater)*, *Mars*, *Vofionus* ¹⁴) наблюдалась у других италиков, у умбрийцев.

Несомненно лишь то, что эта триада фигурирует во всех обстоятельствах, в которые вовлечен римский народ в целом: салийцы, хранители главного палладия города, древнего, упавшего с неба, находятся в *tutela Iouis, Martis, Quirini* ¹⁵; эти три бога упоминаются в формуле, которой римский генерал посвящает себя и вражескую армию спасению *Puma* ¹⁶; им троим, в иерархическом порядке, предлагаются три роскошных останка, зафиксированные в римской "исторической легенде" ¹⁷. К ним обращались везде, где речь шла о *fides publica*, будь то внешняя или внутренняя: при заключении *foedus* или мирного договора *uxfetiales* ¹⁸ упоминали специальные жрецы, а во время ежегодного жертвоприношения *Фидесу*, обеспечивавшего единство общества, три главных фламина приносились в жертву вместе, в одной повозке ¹⁹. Таким образом, триада богов и триада жрецов выражают три компонента, которые, взятые вместе, составляют все социальное тело. Что же это за компоненты ²⁰?

Для *flamen dialis* нет никаких трудностей: Его бог, *Юпитер*, *Диум*, Небо-Вселенная, напоминает *Варуну* и *Ураносу* ²¹, которые в Индии и в греческой космогонии являются богами магико-религиозного суверенитета, проекцией в космическом масштабе царя-мага, противопоставленного воину-вождю; а сам он, коллега *рексы*, воплощение священного, постоянно украшенный его знаками отличия, является типичным *sacer dos, flamen even par excellence*, которого остальные - лишь ослабленные репродукции (например, в отношении обязательств и запретов ²²). (например, в том, что касается обязательств и запретов ²²).

Что касается *flamines martialis* и *quirinalis*, или, что то же самое, *Марса* и *Квирина*, то этот вопрос был до предела запутан филологическими (*Марс*) и этимологическими (*Квирина*) романами. Например, люди стали считать второстепенным то, что на протяжении всей римской жизни является основным характером *Марса*, а именно его воинственный, военный характер, - чтобы выделить и считать "оригинальными" те немногие обстоятельства, в которых (все религиозные события, естественно, имеют тенденцию к расширению его полномочий) этого бога-воина также призывают для процветания полей или животных ²³. Что касается *Квирина*, в этимологию которого мы не будем вдаваться (можно лишь предположить, что это имя связано с названием римских граждан, *квиритов* ²⁴), то он очень рано был отождествлен с *Ромулом*, с одной стороны, и *Марсом* - с другой: этот синкретизм мало проливает свет на проблему интерпретации, с которой мы здесь имеем дело. Но он указывает нам на те свидетельства, которые могут нам помочь: нам нужно обратить особое внимание на тексты, в которых сами римляне, отнюдь не путая *Марса* и *Квирина*, старательно указывали на различия между ними. Эти тексты носят формальный характер ²⁵: *Марс* - бог войны, *bellator*; *Квирина* - это *Марс*, когда он спокоен, *Марс*, который руководит миром, *qui praeest paci* (абсурдное выражение, как справедливо заметил М. Пиганиол, но сама его неловкость поучительна: именно древний автономный *Квирина*, до того как он был

ассимилирован с Марсом, был "мирным"). Эта ссылка на богов подкрепляется другой, в том же смысле, относящейся к людям: римляне, выполняющие мирные функции в отличие от военных, называются *квиритами*, и мы знаем, какой успех имел Цезарь в тот день, когда, чтобы пристыдить своих непокорных *воинов*, он оскорбил их именем *квиритов*²⁶.

Но каковы были эти "функции мира" в древности? Культ Квирина и церемонии, связанные с его фламином, дают нам однозначный ответ: это были сельскохозяйственные функции. 17 февраля, день праздника Квирина, "совпадает" (и Овидий удивлен!) с праздником Сотов, крестьянским праздником, связанным с обжариванием *зерен*²⁷; в августе, на Консуалии, *фламин Квириналис* приносит жертву на *подземном* алтаре бога *Консуса*²⁸, который, несомненно, является сельскохозяйственным богом; тот же *фламин Квириналис* вновь появляется на Робигалии в апреле, принося жертву на священном дереве Робиго (или Робигуса), чтобы предотвратить ржавчину пшеницы, и в молитве, приписываемой ему *Овидием*²⁹, он говорит Робиго, Ржаве: "Не грызи нежный урожай, а лучше жестокое железо: уничтожь сначала то, что может уничтожить других; мечи, удары: вот что тебе лучше взять"; это, конечно, эксплуатация, в смысле политики Августа, оппозиции Марса и Квирина; но, как бы ни был искусен поэт, эта эксплуатация была бы невозможна, если бы противоречила традиционному смыслу *церемонии*³⁰.

Таким образом, ниже *рексы* триада основных фламиниев включает в себя: 1° *sacerdos, flamen* *per excellence*, священный коллега *рексы*; 2° и 3° два фламиния, один из которых связан с богом *воинов*, а другой - с богом земледельцев *Квиритом*³¹. Если учесть, что эти два последних фламينا никак не символизируют *воинов* и земледельцев, что они ни в коем случае не жрецы-техники, а просто *жертвоприношения*, служащие двум богам этих "социальных занятий"; что в результате эти различные жертвоприношения больше похожи друг на друга, чем на своих "работодателей", - то есть они образуют не замкнутый, самодостаточный колледж, а своего рода "*фламинальный* орден"³², "орден жертвоприношений" (настолько, что, если под тремя *flamines maiores* подразумеваются двенадцать *flamines minores*, связанных с особыми культами, и некоторое количество *flamines* вне ранга, каждый из которых приписан к жреческому, политическому или промышленному колледжу и пр.), нельзя не заметить параллели между индийскими и римскими событиями.

Основные различия заключаются в следующем:

1° Индийская система представляет собой классификацию *трех частей общества*, каждый *ārya* принадлежит, в принципе, раз и навсегда и по рождению, к одной и только одной из трех групп, браминов, *воинов*, пастухов-земледельцев; римская система, с другой стороны, по крайней мере в той форме, в которой она нам известна, классифицирует и иерархизирует только *три социальные функции*, три вида деятельности, магико-религиозной, военной и сельскохозяйственной, сотрудничество которых необходимо для общей жизни; В частности, *квириты* и *милиты*, отнюдь не противопоставляемые как два класса людей, на самом деле одни и те же люди, но рассматриваемые в разное время, в зависимости от того, служат ли они в мире или на войне, в зависимости от того, принадлежат ли они к *Mars bellator* или к *tranquillus Quirinus*; точно так же, если с функциональной точки зрения мы можем увидеть "фламинальный порядок", все фламиналы, включая *дуалисов*, тем не менее, *названы* (или *захвачены*); они не занимают свое место по праву рождения;

2° В целом, индийская система трех классов приспособлена к *царскому* обществу почти *феодалного* типа, где иерархия и постоянство иерархии через наследственность являются существенными, тогда как "*ordo flaminum*³³" и поддерживающая его божественная триада

появляются в состоянии *граждан*; *ordo* и триада производят впечатление выживших, как и сам *rex sacrorum*: Суть и реальность политической и религиозной жизни Рима лежала в другом месте, и великая божественная триада, которая доминировала в римской истории, была не триадой *Юпитера*, *Марса* и *Квирина*, а той - совершенно иного происхождения, если не смысла - которая связывала *Юпитера* с *Иуно* и *Минеруа*. Другими словами, *рекс*, *фламинги* и их иерархия в Риме были очень рано сведены к минимуму, окаменели, тогда как ведическая и постведическая Индия усилила власть *раджа*, развила престиж браминов и закрепила три древних класса в кастах. Если судить, в частности, по кельтским и ирландским обществам, которые порой так похожи на древнеиндийские, римская "абортивная" эволюция была более значительной, более оригинальной, более изменяющей прошлое, чем индийское "развитие".

Эти и некоторые [другие различия](#)³⁴ - то, чего ожидают компаративисты, чего они не хотели бы замечать, и что нельзя использовать в качестве возражения против сравнения. Они так же ценны, как и сходства: они позволяют нам понять, в общих чертах, как два исторических общества, которые изначально были родственными, а затем разделились, подверглись разным влияниям и столкнулись с разными судьбами, одновременно сохранили и возродили важную общую доисторическую традицию.

Среди полувцилизированных людей редко случается, чтобы классификация одной категории понятий не была солидарна с другими классификациями. И действительно, в Индии, начиная с *RgVeda* X, 90, с этого первого текста, описывающего генезис каст из расчлененного тела первой человеческой жертвы (мужчины, *Puruṣa*), касты рождаются не изолированно. Прежде всего, по понятной символически, они рождаются "наложенными" (str. 12): брамины появляются из *рта* жертвы, воины - из *рук*, земледельцы - из *бедер* (или, в варианте *Атхарваведы*, XIX 6, 6, "из *середины*"). А затем, параллельно, рождаются три сверхвесомые части вселенной (ст. 14): далекое небо (*dyauh*) рождается из *головы*, воздух местности, где мы живем (*antarikṣam*), рождается из пупка, земля (*bhūmih*) - из *ног*. В *ŚatapathaBrāhmaṇa* II, 1, 4, 11 и далее, творец производит вещи и существа в триадах, используя три магических слова: *bhuḥ* "земля", *bhuvah* "атмосфера", *sva* "небо"; естественно, первая созданная триада - это триада названных вещей: Земля, Атмосфера, Небо ("потому что, - добавляет текст, - эти миры образуют Целое"); а вторая триада - "принципы социальных классов", *брахман* (нейтральный), *kṣatra*, *viś* (заметим только, что "направление" отношений между мирами и классами здесь обратное и менее удовлетворительное: *Брахман* рождается от слова "Земля", *Viś* - от слова "Небо").

Этот параллелизм между наложением трех космических регионов и трех видов социальной деятельности или классов, несомненно, существовал в Риме, причем триада *Юпитер-Марс-Квиринос*, по-видимому, представляла и то, и другое. Примечательно, что в *фетишах*, которые призывают этих трех отдельных богов для заключения [foedus](#)³⁵, также призываются три группы богов, *caelestes*, *terrestrial*, [inferni](#)³⁶, для *indictio belli*, чтобы объявить войну: эти две формулы, очевидно, должны были быть по сути эквивалентными, с одними и теми же силами, вступающими в игру при нарушении мира и при его заключении. Поэтому священная наука римлян должна была связывать не только Небо с парой *rex-flamen dialis*, но и *Марса*, его *flamen* и *милитов* с "верхом" земли, и, в-третьих, *Квирина*, его *flamen* и [земледельцев](#)³⁷ с "недрами". Это объясняет, почему именно *квириналы-фламены* приносили жертвы на подземном алтаре земледельческого бога Конса; прежде всего, это объясняет, почему накануне захвата Рима галлами задача захоронения священных предметов была возложена не на первых *фламенов*, *диалисов*, а на [квириналов](#)³⁸. Имя

третьего бога умбрийской триады, *Вофионуса* (вместо *Квирунуса*), также можно истолковать подобным образом: это имя (корень которого, как итальянский, так и индоиранский, - латинское *uoi-ео*, *uo-tum*³⁹), возможно, отсылает к главной или крайней форме латинского *uotum*, к *de-uotio* (ср. *de-* "вниз"), которая заключалась именно в том, что человек давал обет подземным богам и, если он не умирал, хоронил его *чучело*⁴⁰.

¹ "Les Correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique", *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XX, 1918, pp. 265-285. [См. выше, p. 31, n. 1.]

² *Фламен-Брахман*, *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation*, vol. LI, 1935. [Эта книга полностью устарела, см. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 12-13].

³ Тит Ливий, I 20, 1-2 и др.

⁴ *Р̥гВед*, IV 50, 8 и др.

⁵ И, когда была создана кастовая система, между первыми двумя кастами - *брахманами* и *раджанья* (*Manu*, IX 322, 327...). [Сегодня мне кажется, что настоящая проблема состоит в том, чтобы противопоставить "тип" *фламен брахману* в первом употреблении этого слова: один из трех жрецов - наименее активных, но наиболее важных - необходимых для любого жертвенного праздника; v. *La Religion romaine archaïque*, p. 554-556; *Mythe et Épopée*, I, p. 15].

⁶ См. наше исследование "La préhistoire indo-iranienne des castes", *Journal Asiat*, CCXVI, 1930, p. 178-189; E. Benveniste, "Les Classes sociales dans la tradition avestique", *Journal Asiat*, CCXXI, 1932, p. 117-134. [См. сейчас *Mythe et Épopée*, I, p. 446-452].

⁷ Уже А. Кристенсен, *Danske Studier*, 1916, p. 56 и *Le Premier Homme et le Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 1918, p. 137.

⁸ *Галльские войны*, VI 13.

⁹ Мы имеем в виду классификации искусств или ремесел, такие как классификации *Второй битвы при Мойтуре*, 56-63-66, 96-113-119...

¹⁰ [Я больше не верю в эту связь, которую принял Вендриес].

¹¹ [Я вижу вещи по-другому: *La Religion romaine...*, pp. 110-119 и 556-558].

¹² [Вопрос сложнее, см. ниже, с. 209-223].

¹³ *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 20, no. 1.

¹⁴ [Ложный *Вофоний* в тексте 1938 года].

¹⁵ Сервий, *Комментарий к "Энеиде"*, VIII 663.

¹⁶ Тит Ливий, VIII 9, 8.

¹⁷ Сервий, *комм. к Энеиде*, VI 860.

¹⁸ Polybius, III 25, 6 [В действительности интерпретация этого текста сложнее: см. *La Religion romaine...*, p. 272-274].

¹⁹ Тит Ливий, I 21, 4 и т.д.; ср. Дионисий Галикарнасский, *Римские древности*, II 7.

20 (См. *La Religion romaine*, p. 154-180.)

21 [Я оставляю за собой случай Ураноса; в любом случае, Юпитер соответствует Зевсу].

22 [Для уточнения см. *La Religion romaine...*, p. 157-161].

23 (См. *La Religion romaine*, pp. 215-237.)

24 (См. *La Religion romaine*, pp. 257-260.)

25 Сервий, комм. к *Энеиде*, I 292; VI 860.

26 Суетоний, *Цезарь*, 70; Тацит, *Анналы*, I 42; Лукан, V 358 [О Квирине см. *La Religion romaine...*, p. 246-271].

27 *Фасты*, II 513-532.

28 Тертуллиан, *Зрелища*, 5.

29 *Фасты*, IV 910-932.

30 Мы не скрываем, что вопрос об отношениях между Марсом и Квирином имеет и другие аспекты, и что природа Марса более сложна; когда мы говорим "военный" и "сельскохозяйственный", или "bellum" и "pax", мы не сказали всего. О Марсе см. наводящие на размышления замечания М. Вольфа Али, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1936, в частности p. 70 ff (*Ueber das Wesen römischer Religiosität*.) Следует отметить, что в сельскохозяйственных вопросах Марс вызывается, в частности, для того, чтобы прогнать или удержать на расстоянии чуму, угрожающую сельскому хозяйству: мифологически военный акт. В Индии *маруты* (*Marutah*, ср. итал. *Mauort*-, отсюда *Mart*-) являются одновременно спутниками воинственного и ослепительного бога ветров Индры, а иногда и одной из божественных "групп" (*devajātāni gaṇaśaḥ*, *ŚatapathaBrāhmaṇa*, XIV, 4, 2, 23), находящиеся в симметричных отношениях с третьим классом людей, *вайшьями* (второй класс, воины, находится в симметричных отношениях с божественными "личностями", рассматриваемыми как "силы", *ksattrāṇi*: Индра, Варуна, Сома, Рудра и др.). [*Māuortest* должен быть отделен от *Marut*: *La Religion romaine...*, pp. 214-215].

31 [Нет: Квиринос, с одной стороны, является богом квиритов как организованной массы, а с другой - отдает свой огонь на службу сельскохозяйственным или подземным божествам].

32 [Чрезмерный; скорее "фламинальный тип"].

33 [Неудачное выражение; см. выше, с. 163, п. 2].

34 Например, такой: каждый фламин четко и определенно привязан к служению богу (что символизирует "образ жизни", по крайней мере, для основных фламинов), в то время как в Индии каждый брахман, похоже, склонен приносить жертвы при любых обстоятельствах, любому богу и в интересах любого жертвующего *агуа*. [По этой причине, см. выше, с. 157, п. 4, я считаю, что сравнивать тип *фламина* следует именно с *брахманом stricto sensu*, а не с *брахманом вообще*].

35 Полибий, III 25, 6 [см. выше, p. 161, п. 3].

36 Тит Ливий, I 32, 10. Формула двоякая: сначала триада индивидуальных богов (в которой только Марс заменен богиней *иудеев Иуно* - что не меняет ценностных отношений), затем

триада божественных групп: "*Audi Iupiter et tu Iuno Quirine, diique omnes caelestes uosque terrestres uosque inferni audite. Ego uos testor, etc.*" [Но вероятно поправка *Iuno Quirine*].

37 [Неудачное повторное введение в проблему реального деления архаического римского общества на классы; см. *La Religion romaine*, pp. 167-170; *Mythe et Épopée*, I, pp. 432-433, и ниже, pp. 209-223].

38 Тит Ливий, V 40, 7-8. [Ошибочное толкование. В главе 39, 11 фламмин Квирина и весталки, как это бывает и в других обстоятельствах, получили задание совместно и по отдельности охранять священные предметы от заклятия (которое могло бы их осквернить) и огня (который мог бы их уничтожить). Поэтому в главе 40, 7-8 они выбирают то, что им следует вынести, а остальное хранят - по собственному решению, а не по заданию; по рассуждению, а не по религии - в небольшом святилище рядом с домом фламмина: какое убежище может лучше укрыть их от крови и пламени? (*quae... relinquenda essent consultantes, quisue ea locus fidei adseruaturus custodia esset, optimum ducunt condita in doliolis... defodere*)].

39 [Я принял эту этимологию в соответствии с Vendryes, *art. cit.* p. 273, но это определенная ошибка, которая делает недействительным последний аргумент; V. Pisani и E. Бенвенисте пролили совершенно иной свет на Vofionus, сделав его семантическим эквивалентом Quirinus: см. ниже, p. 168, n. 2].

40 Тит Ливий, VIII 10, 12.

В память о Мишеле Бреале

Три великих бога Игувиума

Мы только что видели, что уже в 1938 году параллелизм между докапитолийской триадой Рима и триадой квалифицированных богов от Грабуйо до Игувиума в Умбрии был использован, чтобы исключить любую интерпретацию первой как специфически римской структуры, сформировавшейся на римской земле в результате римских событий.

В обратном случае то, что мы знаем о богах докапитолийской триады, помогает выявить скудные дифференциальные данные, которые *Tabulae Iguvinae* предоставляют о трех своих богах. Это исследование было проведено в 1954¹ году. Однако умбрийский язык не очень хорошо известен, и многие из предложенных переводов, а значит, и замечаний, связанных с некоторыми словами, носят гипотетический характер.

¹ Это исследование появилось в 1954 г. в *Revue de Philologie*, XXVIII, p. 225-234, дополненное в *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVII, 1955, p. 265-267. С тех пор вышло множество изданий, которые не изменили используемых здесь данных. Последние два из них James Wilson Poultny, *The bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959, и Alfred Ernout, *Le Dialecte ombrien, Lexique du vocabulaire des "Tables Eugubines" et des inscriptions*, Paris, 1961 (текст с латинским переводом - p. 12-47).

Более пятидесяти лет назад была отмечена гомология умбрийской триады квалифицированных богов *Grabouio-* (*Krapuvi-*), *Juu-*, *Mart-*, *Vofiono-* (или *Vofion-*) и старой римской триады богов *Jou-*, *Mart-*, *Quirino-*. Однако в условиях неопределенности, связанной со значением этой последней группировки, замечание долгое время оставалось несущественным, и сам Виссова в своей книге "*Религия и культура римлян*", сделав сноску, не делает из него никаких выводов в своем представлении богов. В большинстве описаний римской религии, опубликованных в этом веке, она даже не упоминается. Возможно, это казалось скорее досадным, чем полезным: если подумать, разве не достаточно, чтобы исключить обычные объяснения римской триады случайными событиями в местной истории? Как можно представить, что "события" в Риме и Игувиуме были достаточно параллельны, чтобы породить одну и ту же сложную религиозную *форму*¹ ?

Когда было признано, что объединение Юпитера, Марса и Квирина было выражением в архаичной римской теологии структуры мышления, унаследованной от индоевропейских времен, - а именно концепции трех иерархических функций религиозного суверенитета, физической силы (в основном военной) и изобилия, спокойствия, массы и т. д., - умбрийский конкорданс перестал смущать и приобрел интерес. - Умбрийский конкорданс перестал смущать и приобрел интерес. По счастливому совпадению, именно в наше время третий термин, *Vofiono-*, который до тех пор оставался непонятным, был объяснен М.В. Пизани, а затем М.Е. *Бенвенисте*² таким образом, что обеспечивается его полная эквивалентность Квирину и подчеркивается важный аспект "третьей функции" - массы: *Vofiono-* можно вывести из **leudhyo-no* "der (Gott) der Leute", так же как *Quirino-* - из **Co-uiri-no-* "the (god) of the united *uiri*"³.

Однако до сих пор умбрийская триада была отодвинута на задний план при исследовании трех функций, и ее присутствие не более чем поддержка функциональной интерпретации римской *триады*⁴. С другой стороны, кажется, что римская триада может извлечь пользу из результатов сравнительных исследований: некоторые особенности той части игувианского ритуала, которая касается богов *Грабуио*, могут быть лучше поняты, если обратиться к не-умбрийским формам триады. Вот, вкратце, как их статус представлен и прояснен сегодня.

*

А - В ритуале три бога *Грауио* связаны с тремя станциями люстрального *маршрута*⁵, который проходит вдоль стен укрепленного города, *ocri-*, "arg", от ворот до ворот. У каждого из трех ворот, латинизированные названия которых - *Trebulana*, *Tesenaca u Veia*, совершалось жертвоприношение и произносилась молитва, обращенная к каждому из трех богов соответственно.

Молитва во всех трех случаях одна и та же *же*⁶. Способ погребения также одинаков: *ferine* (локатив темы на -o-), то есть "на опоре" (а не непосредственно на земле, как бы вы ни представляли себе опору)⁷. Материал жертвоприношения тот же: каждому из богов приносится по три скота. Однако здесь есть небольшое отличие: если Юпитер и Марс используют неопределенный термин *buf trif*⁸ "три буэс", то Вофион использует *tref buf kaleuf*, *buf trif caler* *су*⁹, "три буэс калидос", этот эпитет обозначает животное с белым пятном на морде или лбу, то есть с белым лбом или мордой, а остальная часть тела другого *цвета*¹⁰. Это уникальное и несущественное различие, по крайней мере, устанавливается между Вофионом и двумя другими богами, напоминая нам, что во всех областях сравнительные исследования часто сталкиваются с цезурой между двумя главными, взаимозависимыми функциями - "двумя силами", как выражается индийская традиция, - и *третьей*¹¹.

В - К каждому из богов *Грабойо* присоединяется другой бог. Ровно на каждой станции городского тура одному из богов *Грабойо* приносится жертва "ante portam", а сразу после этого - жертва "post portam" другому богу. Эти жертвоприношения больше не совершались *ferine*, на [подставке12](#).

Мы не имеем права, хотя обычно это делают, говорить здесь о "второй триаде": три новых бога не имеют эпитета, параллельного [Грабойо-13](#). Скорее всего, каждый из них находится в особых отношениях с богом *Грабойо*-, почитаемым у тех же ворот, так что объяснению подлежат три пары типа "бог *Грабойо*- + не-бог *Грабойо*-", а не сопоставление или, скорее, переплетение, что было бы причудливо, двух триад.

В приведенной выше формуле "*неграбуио-бог*" должен быть заменен на "второй бог", потому что подношения, получаемые "post portam" каждым из "*неграбуио-богов*", гораздо меньше, чем три крупного рогатого скота, которые единообразно получают *грабуио-боги*: три полных свиноматки для [первого14](#), три молочных поросенка для [второго15](#) и три овцы для [третьего16](#).

Эта разбивка требует нескольких комментариев:

а) Нет необходимости воссоздавать здесь, группируя жертвы, приносимые шести богам, эквивалент римской *suovetaurilia*: они всегда приносятся, с тремя жертвами и тремя жертвами вместе, одному богу, Марсу. Выбирая животных, литургисты Игувиума просто выражают разницу в значении, разницу в ранге между триадой *Грабуио* (которые единообразно получают высший тип жертвы) и тремя богами, которые присоединяются к ним (которые разделяют два возможных типа низших [жертв17](#)).

б) Среди этих низших жертв примечательно, что именно бог, соединенный с *Вофионо*, получает овцу дифференцированно: в Риме, в единственном известном литургическом случае, когда члены триады "Юпитер Марс Квирин" требуют дифференцированных жертв, овца [адресуетсяКвирину18](#) только .

в) По этому вопросу в структуре Умбрии все еще существует разделение между двумя высшими функциями (которые также принимают свиней) и третьей (которая принимает только овец).

г) Возможно, в "*sues plenae*" и "*sues lactentes*" следует усмотреть намерение иерархизации, которую получают "боги, присоединенные" к первому и второму из богов *Грабуио* [соответственно-19](#).

С - Существует также ряд различий в методе иммоляции, основные моменты которого ясны, несмотря на неопределенность умбрийской лексики.

а) Что касается священника, то для первых [жертвоприношенийположение20](#) не дается никаких особых указаний на его ; поэтому мы должны думать, что он действует, как принято, стоя. Напротив, для третьей жертвы мы читаем: *zeřef fetu* или *serse fetu*[21](#). Это *zeřef*, *serse* (т.е. **sede*), безусловно, эквивалентно "*sedens*": следовательно, жертва третьему богу должна быть принесена (*fe (i) tu*: "*facito*") сидящим жрецом.

б) Это "сидячее" положение жреца во время третьего жертвоприношения, безусловно, связано с обращением с жертвами. Только для этого жертвоприношения полное указание таково: *zeřef fetu*, *pelsana fetu* или *serse fetu*, *pelsana fetu*[22](#), "пусть он приносит жертвы *sedens*, пусть он приносит (жертвы) *sepeliendas*". Значение глагола *pel-s-a-*, по-видимому,

подтверждается [германским23](#), где got. (*uf-*) *filhan* 'хоронить', v. h. -a. *bifelhan*, 'прятать, хоронить', v.-сканд. *fela* (part, *folginn*) 'прятать' опирается на [*pel-k-24](#).

Здесь мы обнаруживаем замечательный дифференциальный характер, который можно объяснить, рассмотрев три функции, должности фламينا Квирина в служении другим богам на его уровне: он действует под землей, вступает в отношения с [недрами25](#) : каждый год, в день *Консуалий*, именно он приносит жертвы на подземном алтаре Цирка и именно он служит в гробнице Ларенты, в этих *Ларенталиях*, которые, тем не менее, являются "*feriae Louis*". Это родство, очевидно, является результатом параллелизма, который Рим, как и Индия (хотя и в несколько иных деталях), установил между тремя функциями и тремя уровнями вселенной: Юпитер - правитель неба, Марс - дома на самой поверхности земли (*Campus Martius*), а Квирина принадлежит к группе божеств, многие из которых связаны с земными и подземными силами плодородия.

Мы видим, что та же ориентация засвидетельствована в Игувиуме для бога, соединенного со своим коллегой Вофионом, в отличие от двух богов, соединенных, один с Юпитером, другой с Марсом.

★

Такова теологическая структура амбурбия Игувии, где каждый *Грабуио-бог* удваивается вторичным богом, разделяющим его природу и сходство, и можно понять причину, которая в каждом случае связывает такого вторичного бога с таким главным богом. К сожалению, все, что мы имеем для освещения второстепенных богов, - это их имена. Поэтому приведем несколько замечаний.

а) Имя бога, связанного с *Iuu- Grabouio-*, засвидетельствовано только в дательном *Trebe Iuvie*, *Trebo Iouie*; таким образом, тема, с некоторыми колебаниями относительно склонения, является либо *Trebo-*, либо *Trebu- Iouio-*, "иовийский Т". Мы, конечно, правы, ассоциируя *Treb^(o)* с оско-омбрийскими и другими словами, относящимися к строительству или [жилью26](#) ; кажется естественным, что защита сообщества как материальной, локализованной единицы, размещенной в своих зданиях, должна быть возложена на суверенную функцию, на "полиадное" божество: вспомните, какую гарантию покровительство Юпитера давало Риму, [егопланировке27](#) месту и ; то, что относится к третьей функции, - это нечто иное: организованная человеческая масса, населяющая среду обитания.

б) Имя бога, связанного с *Мартом - Грабуио* - также разнообразно: дательный - *Fise Saśi*, *Fiso Sansie*, *Fisuvi*, *Fisoui Sansi* (и вокативный *Fisouie Sansie28*); тема, таким образом, либо *Fiso-*, либо *Fisu-*, либо *Fisouio- Sansio-*. Несмотря на эту неопределенность, название понятно, оно содержит два термина, которые соответствуют латинскому *Fidius* и "сабинскому" *Sancus*.

Сначала кажется странным, что бог уровня *Dius Fidius*, чье имя содержит *fides* и, несомненно, "[sanction29](#)", должен появиться здесь как бог второго уровня, соединенный с *Mart- Grabouio-*. Объяснение, несомненно, кроется в том, что во всех молитвах *аркс (ocri-)*, в отличие от *ciuitas Iguuina (tota- liouina-)*, называется *арх Fisia (ocri-Fisia-)*[30](#) : цитадель, сильная и военная часть [города31](#) , таким образом, дифференцированно расположена, по причине, которую мы не можем выявить, под опекой, под самим именем бога *Fis^(o)*_(u). Какова бы ни была социальная функция этого бога, этого местожительства достаточно, чтобы сблизить его с богом *Мартом*, другая часть ритуала которого достаточно ясно показывает, через посредничество нескольких божеств, квалифицированных как "*martiae*", что он действительно обеспечивал военную оборону [общины32](#).

в) Имя бога, связанного с *Вофионом* - *Грабуио* - не имеет вариантов: *Тефро-Иуио*. Близость этого бога к недрам и его пристрастие к "сепелиендским" жертвам заставляют нас интерпретировать *Тефронона* не, как было предложено, через корень **tep-* (как "бог очага" - почему??)³³, а корнем **tem-*: *tefro-* является нормальным результатом **tem (ə) s-ro-*, который также дал санскр. *tamisra-* "темнота", лит. *timsras* "темно-красный" и, в самой латыни, *tenebrae*.

Это позволило бы снизить странность применения эпитета *Iouio-* до третьего уровня: *Тефро-Иуио* был бы "темным иовийцем", очень близким к "Дию (Юису) снизу" или "Контр-Дию (Юису)", который является *Ве-дием*, *Ве-иуисом* Рима. В Риме этот бог, близкий к *ди Манес*³⁴ и чисто римский предшественник эллинского *Dis pater*, этот *Ζεύς καταχθόνιος*³⁵, который, тем не менее, носит имя Юпитер, является богом круга Квирина, или, говоря псевдоисторическим языком, "богом Тита *Тация*³⁶". Естественно, что его умбрийский аналог должен быть "из круга *Вофиона*"³⁷.

Что касается самого значения эпитета *Grabouio-*, то мне остается только выразить личное чувство.

В отсутствие какой-либо группы умбрийцев с именем **Grab^{(o)/_(u)}* (сравнимой с иллирийскими *Grabaei*), трудно рассматривать этот эпитет как этническое указание. Также трудно рассматривать его как ссылку на дуб (или граб), поскольку он относится к триаде, а не только к богу-государыне, чья связь с дубом определена, но точно *дифференцирована*³⁸.

Наиболее вероятным значением мне кажется "сильные, могущественные боги", благодаря обращению к теме **grab-39*, которая, помимо иллирийских мужских имен *Grabos*, *Grabon* (и *Grabaei*)⁴⁰, встречается в особенно "сильных" древесных именах (иллирийское *γράβιον δρύινον*; славянское *grabŭ* 'граб' - одно из самых твердых и крепких деревьев), и особенно в нескольких германских словах, некоторых конкретных (v.-сканд. *krap*, *krapī* "тающий лед"), другие абстрактные, такие как **kraf-ta-* (из **grab-to-*): сканд. *kraptr* означает "сила, мощь", а также "добродетель", и стало обозначать разновидности ангелов на латинский манер; англосаксонское *craeft* означает "сила, искусство, наука". Можно предположить, что боги, выполняющие три основные функции мира и общества, обозначались в сочетании с Игувием эпитетом *Grabouio-41*, подобно тому как римляне выделяли три своих фламения в сочетании с эпитетом *maiores*.

Хотя римская и умбрийская триады пересекаются, использование богов *Грабуио* в литургии Игувиума не менее оригинально для всего индоевропейского мира: Объединение каждого члена трифункциональной триады с одним или несколькими вторыми богами, конечно, неоднократно достигалось, но только в Игувиуме три члена триады - в том, что касается жертв и способов жертвоприношения - якобы ставятся на один уровень, как если бы речь шла прежде всего об обозначении их превосходства над остальным божественным народом, оставляя на усмотрение секундантов выражение как их иерархического неравенства, так даже, в некоторой степени, их различных натур и ориентаций.

¹ Насколько мне известно, никто из историков, занимавшихся вопросами происхождения Рима, не принимал во внимание этот важнейший факт. V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 148, 155.

2 V. Pisani, "Mytho-Etymologica", *Revue des Études Indo-Européennes*, I (Bucharest), 1938, pp. 230-233. Эта этимология Пизани, опубликованная вместе с рядом других, менее качественных, не привлекла моего внимания. Она была заново открыта и помещена в социологический контекст Э. Бенвенистом, "Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 7-9. Несмотря на недопустимые концепции, утяжеляющие сравнения (греческое происхождение всех этих итальянских богов; Квири-Дионис...), заметка Пизани очень поучительна и еще недостаточно использована. Приспосабливая то, что он говорит о *Либер-Фуфлунсе*, к теологическим структурам, признанным сегодня, мы можем считать вероятным, что наряду с умбрийским **leudhyo-no-* и римским **co-uirī-no-*, образованным тем же суффиксом, **poplo-no-* (от которого этруское *Fuflunus*, *Fufluns*, как *Neptunus* был транскрибирован в *Neptunus*, *Neptuns* и т.д.) использовался другими италиками для обозначения божества или божеств, ответственных за присмотр за "массой": ср. *Популон* (*i*) был прозвищем Юноны (рядом с *Региной*) в кампанских и самнитских землях, и указание Марциана Капеллы (II, 149) на Юнону, что "*Populona*" *plebes*, "*Curitima*" *debent memorare bellantes* (о многозначности Юноны, выраженной в группах эпитетов, v. *Archaic Roman Religion*, pp. 293, 299, резюмирует *Eranos*, LII, 1954, "Juno S.M.R."). Проблема *Либера* (см. E. Benveniste, "Liber et liberi", *Revue des Études Latines*, XIV, 1936, p. 51-58; ср. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 8) должна быть пересмотрена в этом контексте. Следует отметить, что, согласно Варрону, *De la langue latine*, VI, 3, 14, *Либералии* 17 марта были *агонией*, которую праздновали салийские *агонисты*, то есть те, кто принадлежал *Квируну* (другое указание у Макробия, *Saturnalia*, I, 4, 15: понтифики называют *Либералии* "agonium Martiale"). Формальная аналогия **Co-uirī-no-* и **Poplo-no-* заставляет нас рассматривать дательный *Vufiune*, *Vofione* (единственный засвидетельствованный случай) как принадлежащий к теме **Vofio-no-*, а не к теме **Vofi-on-*.

3 Недавно были предложены две другие этимологии *Vofiono-*: S. Ferri, *La Parola del Passato*, VI, 1951, pp. 65-67 (с, кроме того, странной разбивкой *Vedius*, *Veious*); Devoto, *Studi Etruschi*, XXII, 1952-53, p. 175. Оба варианта неправдоподобны. Е. Полеме любезно прислал мне критику первого, которую он намерен опубликовать и которая кажется мне решающей. Для второго (рак. **wedh-*, от и.-иран. **vadha-*, обозначающего на санскрите оружие Индры, а на иранском - клин для раскалывания дерева; и от греческого *ῥέω*), это лишь игра звуков, не имеющая никакой опоры в фактах.

4 В частности, мне пришлось противопоставить ее построениям Ж. Паоли, а затем К. Коха: *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXIX, 1951, p. 208-215; *Revue des Études Latines*, XXXI, 1953, p. 189-190. Как и многие другие, эти авторы рассматривают Квирина и римскую триаду, не упоминая Вофиона и умбрийскую триаду.

5 Девото в своем аннотированном издании *Tabulae Iguvinae* (= Coll. des *Scriptores graeci et latini*), 1940, p. 178, собрал вместе основания считать, что последние две станции находятся на юго-востоке (в направлении современной деревни Тессенара) и на юго-западе (в направлении Вейеса). Таким образом, это было бы *декстратией*, а первая станция находилась бы на востоке. Отсюда схема (стр. 183): "Ordo sacrificiorum est ab oriente (*Juppiter*) ad meridiem (*Mars*) ad occasum (*Vofiono-*)". Однако несколько удивительно, что Игувиум должен был иметь "ворота в Вейес", далекий город, который на самом деле находился к югу. Тем не менее, *dextratio* остается вероятным *a priori*, учитывая индийское, греческое, римское и вообще индоевропейское употребление (см. J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, 1943, chap. IV, в частности pp. 281-323: "Valeur rituelle du tour à droite et du tour à gauche"). Тот факт, что примечательные точки ориентированного контура, в частности кардинальные, связаны с элементами трифункциональной структуры, не является

неожиданным. В ведийском царском посвящении сцена показывает, как царь последовательно вступает во владение пятью "направлениями" (Е, S, W, N, зенит); формулы, сопровождающие ритуал, помещают царя соответственно под защиту *брахмана* (принцип жреческого сословия; Восток), затем *kṣatra* (принцип класса воинов; юг), затем *винт* (принцип класса пастухов-земледельцев; запад), затем "плод" (*phala*; север), затем "сияние" (*varcas*; зенит): *Śatapatha Brāhmaṇa*, V 4, 1, 3-8. Иногда порядок перечисления меняется на противоположный: в *Śat. Brāhm.*, VIII 6, 1, 5-9, в другом *декстрате*, восток относится к Васу, юг - к Рудре, запад - к Адитье.

6 Молитвы встречаются только в более поздней, расширенной версии VI A и VI B, написанной латинскими буквами, а не в умбрийской версии I A. Молитва *Иуу-Грабуйо* перед воротами Требулана приводится *in extenso* (VI A, 22-55); для следующих богов, *Грабуйо* или вторых богов, литургист говорит: *susur naratu puse pre uerir Treblanir* "sic dicito ut ante portam Trebulanam" (VI A, 59; B, 2, 4, 19, 23); однако, для *Фусу-Сансио*- (VI B, 6-8, 9-15) и *Тефро-Джоуио*- (VI B, 25-36) мы читаем несколько другие молитвенные фразы, но которые не вводят никакой дифференциальной идеи.

7 Как и в случае с латинским *Feretrius*, этимологи разделяют умбрийское *ferine* между корнем *ferire* (Bücheler: 'cultro'; von Blumenthal: 'ictu') и корнем *ferre* (Buck: 'in ferculo'; Devoto: 'in tabulato'; Vetter: 'auf eine Trage'); Devoto, *op. cit.*, p. 205, обосновывает свое предпочтение второго значения. V. Ernout, p. 120.

8 I A, 3, 11 = VI A, 22; B, 1.

9 I A, 20 = VI B, 19.

10 Сравнение с глоссой Исидора, *Этимологии*, XII, 1, 52, принадлежит Гротефенду. См. Devoto, *op. cit.* p. 237-238. С. Ферри, *цит. соч.* с. 65, считает, что шерсть этих белопятнистых быков черная, и на основании этого делает вывод, что *Вофионо* - хтонический или inferнальный. Все это не противоречит тому, что мы теперь знаем об аспектах и символах третьей функции (о цвете, в частности, см. третий и четвертый очерки в моей книге *"Индоевропейские ритуалы в Риме"*, 1954: "Albati, russati, uirides" и "Vexillum caeruleum"). Но точность Ферри лишь гипотетическая.

11 В теологии: многократно выраженная индийская теория солидарности двух высших каст по отношению к третьей (*Mitra-Varuna*², 1948, p. 76); в зороастрийском переложении индо-иранских функциональных богов - солидарность "архангелов" двух высших функций в противоположность архангелам третьей функции (*Naissance d'Archanges*, 1945, pp. 88-89, 90-91, 95); в Риме и Игувиуме - постоянство Юпитера и Марса, настоящих собственных имен, в отличие от Квирина, Вофиона, которые, собственно, являются не более чем синонимами-определителями. - В мифологии и эпосе: предание о первоначальной ссоре или войне, до создания полного божественного или человеческого общества, между богами или героями первых двух функций и богами третьей функции ("дэвы" против Асвинов, двух близнецов в группе Rāṇḍava; Эсиры против Ванов; Ромул, или Ромул и Лукум, против Тита Tatius: *Myth and Epic*, I, 1968, pp. 73-76, 264, 285-287, 290-295).

12 Я оставляю в стороне предписание *persae fetu* (VI A, 58; B, 3), данное по отношению к богам, прикрепленным к *Iuu-Grabouio*- и *Mart-Grabouio*-, но не по отношению к богу, прикрепленному к *Vofiono-Grabouio*:- слово *persae* остается загадочным, несмотря на самые последние попытки и утверждения. В любом случае, между первыми двумя уровнями и третьим снова возникает разрыв.

13 Девото, который несколько поспешно говорит о "второй триаде", по крайней мере, правильно замечает (*op. cit.*, p. 212): "trinitas prior... Grabouia dici potest, alteri nullum nomen commune est". Структурное сравнение, которое он проводит между "двумя" триадами, необоснованно: нет никаких оснований утверждать, что во "второй" триаде именно второй названный бог, *Фусу-Сансио*-, "praestat".

14 I A, 7 = VI A, 58.

15 I A, 14 = VI B, 3.

16 I A, 24 = VI B, 22. Значение *gumia*- "grauida", *filio*- "lactens" несомненно (Ernout, p. 85, 86), значение *habina*- "agna" вероятно (Ernout, p. 121). Против интерпретации *habina* как "кастрированная свиноматка" E. Vetter, *Hanábuch der italischen Dialekte*, I, 1953, p. 177, см. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVII, 1955, p. 265-266.

17 Как и в Риме (и в индоиранском мире, где коза заменила свинью), в Игувиуме список обычных жертв, вероятно, был сокращен до лошади (но в обстоятельствах, отличных от *люстраций* таблиц), быка, овцы и свиньи. Для контраста, в том же ритуальном ансамбле, волов или крупный рогатый скот, предложенный главным богам, и овец, предложенных второстепенным богам, см. *Акты* Арвалов за 224 год (*CIL*, VI 2107): 1° *suouetaurilia* для Марса; 2° две коровы для Dea Dia и бык для Genius правящего императора; 3° около пятидесяти овец для различных божеств.

18 Список жертв, предусмотренных для каждого из трех посвящений останков опима, первого - Юпитеру (*bouem*), второго - Марсу (*solitaurilia* = *suouetaurilia*), третьего - Квирину (*agnum marem*): см. Festus, s. v. "Opima Spolia", p. 204 L., прокомментировано в *Tarpeia* (1947), p. 145-147, *La Religion romaine archaïque*, p. 171-173.

19 В игуанском ритуале используются как жертвы *grauidas*, так и жертвы *feminas*, в отличие от римских ритуалов, в которых первые предназначены для богинь плодородия и регулируют пол жертв в соответствии с полом божеств-получателей.

20 I A, 7-10 = VI A, 58-59; I A, 14-19 = VI B, 3-5. В этом втором случае, для операции после самого жертвоприношения (VI B, 5: *ape sopo postro peperscust* 'postquam uiscera (?) retro posuerit'...), жрец должен быть *conegos* (*ibid*, 5, 16), от **co-neg-a-tos*, что обычно толкуется как "genu nixus" (v. Ernout, p. 113); этот перевод смелый: все, что можно выдвинуть (*contra*: Kretschmer, Poultney), это то, что омбр. *co-neg-ā-* присоединяется к лат. *co-nīu-ē-* (*conīueō*), правильное значение которого - "сжимать части целого (например, *claustra*)" (*ib.* например, *claustra*)" (Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXVIII, 1937, p. 280), от темы **kneig^{wh}*- "опираться" (гот. *hneiwan* "sich neigen, κλί νειν", *hneiw* "ταπεινός"); но преверб *co* (*m*)- может иметь различные значения в умбрийском глаголе и в латинском глаголе.

21 I A, 25-26 = VI B, 22. Об аналогичном отношении в ведийском ритуале (в котором различают три: *стояние* и *сидение* у огня первой функции, *сидение* или *лежание* у огня третьей функции, *стояние* при прохождении мимо огня второй функции), см. "sedens facito", *Coll. Latomus*, XLIV, 1960, p. 319-323.

22 Там же.

23 Poultney, p. 261; Ernout, p. 124. Несомненно, мы должны отделить лат. *sepelīre* (*sep-el-*), "религиозно хоронить", которое так точно соответствует венд. *saparyati* (*sap-ar-ya-*) "он оказывает религиозное почтение": см. J. Vendryes, "Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique", *Mémoires de la Société de Linguistique*, XX, 1918, p. 273; E.

Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, 1935, p. 47; A. Ernout and A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. v. Об этом типе образования в ведийском языке см. L. Renou, "Dénominatifs du Rgveda en -aryati, - anyati", *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXVII, 1936, p. 17-39 (p. 22: *saparyati*). E. Vetter, *Hanábuch I*, 1953, p. 178, предложил новый перевод *peĩsa-* "minutim comminuere": против этого см. K. Olzscha, *Gnomon*, XXVI, 1954, p. 419.

24 К этому предписанию добавляется еще одно, вероятно, с тем же намерением, но, к сожалению, очень неясное. Для вспомогательной операции, которая включает использование того, что по-латыни называется "capides" (сосуды с ручками), и которая следует за жертвоприношением богу, соединенному с *Мартом-Грабуо*, просто говорится, что жрец должен использовать (*aitu "agito"*, Бак; "reddito", von Blumenthal; "auferto", Девото) эти "capides" *purtitaf*, т. е. "porrectas" (I A 18-19 = VI B, 18). С другой стороны, для симметричной операции, которая следует за жертвоприношением богу, соединенному с *Вофионо-Грабуо*, и которая подробно описана, говорится несколько раз, с различными локальными указаниями ("к правой ноге", "к левой ноге" - жертвы?) *kapĩre peĩum feitu* или *capirse perso feitu* (I A, 29-30; 32 = VI B 24; 27), что, по мнению новейших переводчиков (Buck, v. Blumenthal, Devoto), следует переводить "capidi fossam facito". Этот смысл "fossa" pour *peĩo-*, *perso-* является гипотетическим (Ernout, p. 93; Поултни предлагает "дерновый алтарь, земля"): греческое *τέδον* и родственные слова относятся только к земле, поверхности земли; Однако чуть дальше, в конце той же ритуальной операции, связанной с "третьим присоединившимся богом" (VI B, 39-40), предписывается похоронить (*pelsatu*) нечто загадочное (два варианта "*persondro-*") *persome*, то есть в *perso-*, которое, следовательно, вполне должно быть чем-то вроде "ямы в земле" (другие употребления *perso-* в таблицах не подтверждают и не опровергают это значение, кроме, несомненно, II A, 23-24 : K. Olzscha, *Gnomon*, XXVI, 1954, p. 418-419). В любом случае, как мы видим, здесь имеется новое погребение, характерное для культа бога, связанного с *Вофионо* (в отличие, по крайней мере, от культа бога, связанного с *Мартом*).

25 Уже отмечалось в программной статье 1938 года, см. выше, с. 162.

26 Osque *tríbum* "дом"; *trííbarakavúm* "aedificare"; ombr. *tremnu* "скиния", *trebeit* "уерсатур"; в.-ирл. *atreba* "il habite, possède", галл. *Atrebates* "те, кто живет рядом", в.-бретон. *treb* "жилище"; гот. *paup* "поле, владение", вс. *Dorf* "деревня"; лит. *trobà* "здание"; в.-слав. *trebniĭ* "делюба"; родственно лат. *trabs* "доска". - Название ворот *Требулана* может быть связано с богом "места обитания" (не как "дома", а скорее как "построенного коллективного жилища": ср. *porta Romana* в *Roma Quadrata*). E. Vetter, *Handbuch...* I, 1953, p. 173, подразумевает, что это образование женского рода и что *Trebo* - ошибка склонения; contra : *RHR*, CXLVII, 1955, p. 266.

27 Терминус, поскольку он гарантировал постоянство Рима - не только как общества, но и как здания - на его месте, был строго связан с Юпитером в его Капитолийском святилище.

28 Конечно, несмотря на некоторые расхождения во мнениях, мы говорим об одном и том же боге.

29 V. *Мупра-Варуна*, 2^е изд. с. 75-97 ("Juppiter et Fides").

30 Из начала молитвы к *Иуу-Грабуо* (VI B, 23-24): "(Я призываю тебя), *ocriper Fisiu totaper liouina erer nomneper erar nomneper*, для Фисийской цитадели, для Игувийского народа, для имени цитадели, для имени народа; *fos sei pacer sei ocre Fisei tote liouine erer nomne erar nomne*, будь благосклонен, будь благосклонен к Фисийской цитадели, к Игувийскому народу,

для имени цитадели, для имени народа... " И так далее на протяжении всего ритуала. Заметим, что в Риме *сагмины*, которые фетии эмрортируют в своей миссии воинского права, собираются *ex loco sancto arcis* (Festus, p. 414^{(b) L(2)}), являются *gramen ex arce cum sua terra euulsum* (Плиний, *Естественная история*, XXII 1, 5). Но храм Дия Фидия находится в Колле, на Квиринале.

31 Латинское *арх* является корнем *арцео*: "убежище от нападения".

32 См. дискуссию в *Naissance de Rome*, p. 66-70, против аграрной, "зерновой" (из-за *Cerfus Martius*) интерпретации Марса и боевых божеств Игувиума, предложенной Г. Хермансеном; резюмировано в *La Religion romaine archaïque*, p. 244-245.

33 Об этом божестве Девото, *op. cit.* p. 238, позволил себе немного разврата: "Post portam Veiam deo sacrificatur cui nomen est Tefro- а *tep(e) sro- tractum eoque 'teporis'- vocabulo proximus : 'deus foci' igitur qui una cum Trebu- 'deo domi' et Fisui- 'deo fidei' trinitatem iguuinam alteram constituit. Si 'deus foci' cum Vesta comparari potest et Trebo- 'deus domi', 'deus liminis' cum Jano, hoc simile Iguui et Romae inueniemus, quod ineunte sacrificio Jano (Trebo-) exeunte Vestae (Tefro-) sacrificatur. Fr. Aruales in piaculis primum Jano, deinde Ioui et aliis dis, denique Vestae sacrificabant...". Даже если принять перевод Девото для Treboet Tefro-, не так-то просто перейти от понятия "тепло" к понятию "домашний очаг", равно как и свести "domus" к "limen" (возможно только обратное): Янус не является "божеством дома", а доминирующий характер пламени Весты не является согревающим. Более того, в Риме обрамление "Янус - Веста" применялось (не только фактически, но и как правило) только к спискам богов, а не к одному богу, как это, как ни странно, было бы в данном случае.

34 Макробий, *Сатурналии*, III 9, 10 (в формуле *deuotio*).

35 Это, несомненно, *Ведий*, который передан таким образом у Дениса Галикарнасского, II 10, 3.

36 Varron, *De la langue latine*, V 74, где, несомненно, следует читать *Vedioui* вместо *Vedio Ioui*: ср. ошибки рукописей в имени бога у Тита Ливия, XXXI 21, 12 (*deo Ioui* вместо *Veioi*), XXXV 41,8 (*aedes duae Iouis* вместо *aedes Veiois*). О теологическом значении противопоставления единого культа (Юпитера), основанного Ромулом, и многочисленных культов (Квирина, Флора, Луцина и др.), основанных Титом Татием во время синекризма (Denys d'Halic, II 50), v. *Juppiter Mars Quirinus*, p. 143-146 ("Les Tities et les dieux de Tatius"); *La Saga de Hadingus* (1953), p. 109-110 (и n. 2); *La Religion romaine archaïque*, p. 174-175.

37 Имя Tefro-, понимаемое как *tem (ə) s-ro-, и его присутствие на третьем уровне трехчастной структуры напоминают нам, что триада гун, с которой индийцы иногда связывают три социальных состояния, имеет в качестве третьего термина *tamas* "тьма": Э. Сенарт объяснил три гуны (*самттва, раджас, тамас*) тремя наложенными друг на друга частями вселенной и их цветами (светлое небо, небо нашей земли, подземная тьма). Сенарт объяснил три гуны (*самттва, раджас, тамас*) тремя наложенными друг на друга частями вселенной и их цветами (светлое небо, небо нашей земли, подземная тьма): *Journal Asiatique*, 1915, 2, pp. 151-164 ("Раджас и индийская теория трех гун").

38 Этимология в пользу Р. Kretschmer, *Festschrift Bezzenberger*, 1921, p. 89-96; см. Poultney, p. 240 и Ernout, p. 70-71. Алессио, Девото и Ферри считают, что название происходит от старого средиземноморского слова, докомбрийского происхождения.

39 Или *grap-, поскольку индоевропейские темы или псевдокорни на -b часто показывают колебание между -b и -p: в.-слав. *lubī nŭ* "то, что сделано из коры", русск. луб "либер" и в.-

слав.слав. *lupiti*, лит. *lùpti* "снимать кору"; в.-слав. *skip* "лодка" (и.-е. **skeib-* "обрезать") и серб. *сѣptiti* "раскалывать", греч. *σιίptων* "палка", вс. *Schiefer* "щепка"; гот. *hups* (англ. *hip...*) "бедро" (и.-е. **kubi-*) и лит. *kumpas* "кривой" и др.

40 Н. Krahe, *Lexikon altillyrischer Personennamen*, 1929, p. 55.

41 Отношение *Grabouio-* к прилагательному **grabu-* может быть таким же, как и отношение, засвидетельствованное здесь (см. выше, п. 1, p. 176) *Fisouio-* к *Fisu-*: простой дублет. Но см. Ernout, p. 71 (суффикс *-ouio-*).

В память о Свене Б. Норберга.

Битва при Сентинуме

Последовательные свидетельства говорят о том, что именно во второй половине четвертого века и первой трети третьего "история" происхождения Рима приобрела ту форму, которую мы знаем сегодня. Рим был уже слишком могущественным, чтобы обойтись без хорошего рождения: греки и местные ученые принялись за его создание. Не из ничего, не с помощью воспоминаний или исторических документов. Скорее, он был основан на своеобразном фольклоре, который выражал очень древнюю концепцию общества, если не мира. Все, что нужно было сделать, - это организовать эти истории в соответствии с римскими обычаями и поместить их в римское пространство: с одной стороны, гражданские и военные обычаи того времени, едва состаренные упоминанием регов; с другой - окрестности и их население, известные авторам операции. Собственные имена нынешних или недавних важных наций и господ, а также анахроничное обозначение нескольких крупных сражений или оснований, которые еще свежи, придают многим деталям конструкции атмосферу правдоподобия, которая в итоге скрывает неправдоподобность целого.

Зарождение Рима - это, короче говоря, конструкция, в плане которой индоевропейская идеология трех функций - священной власти; воинской силы; богатства, плодородия, заботы о земле, великой численности и т. д., - до сих пор хорошо понятая, играла направляющую роль дважды. - и в формировании Рима путем объединения двух или трех ранее существовавших этнических компонентов, каждый из которых вносил свой вклад в совершенствование одной (или, согласно двухкомпонентному варианту, один в двух, другой в одной) из трех функций. Во второй части *Mythe et Épopée*, I, 1968, я представил современное состояние анализа этих двух групп, которые я изучал в течение долгого времени.

Одновременно с интересом к происхождению города произошла трансформация важного аспекта античной теологии: третий бог докапитолийской триады, Квири́н, чье определение как третьей функции, его теологическое окружение и этимологическая связь с квири́тами делали его близким к человечеству, был ассимилирован с героем, которому приписывали создание города и его социальной организации: Кви́рин стал Рому́лом, мертвым и обожествленным. Нелегко было привести все, что мы знали о Кви́рине, включая его культ и деятельность его фламينا, в соответствие с этой новой догмой. В багаже "историков" сформировался и другой тезис, несовместимый с этим, который делал Кви́рина главным из богов, привнесенных в римскую общину его сабинской

составляющей, третьей функции. Вплоть до установления империи и после нее Квирин-Ромул и Квирин-Сабин сосуществовали, и это сосуществование во многом затушевывало то, что еще считалось известным о теологии этого почтенного [бога2](#).

Поэтому начало III века представляет большой интерес для истории римских идей, как потому, что концептуальная структура трех функций все еще достаточно сильна, чтобы навязать себя в качестве основы для того, что в наших учебниках будет называться историей происхождения, так и потому, что это новое увлечение "историей" атакует и изменяет третий термин древнейшего теологического выражения той же структуры, триады *Juppiter Mars Quirinus*.

Именно на этом фоне возникли два повествования о битвах, оба из которых иллюстрируют способы действия, преимущества и недостатки трех функций. Одно из них, касающееся истоков, полностью вымышлено, другое лишь интерпретирует современное событие, сохранившееся в таком виде: первая битва за Рим - с одной стороны, битва при Сентинуме - с другой.

Философию первой римской битвы можно выразить в нескольких [словах3](#): полубог Ромул, *rex augur*, сражается (при поддержке или без поддержки этрусского Лукумона, чистого техника войны) с Титом Татием, царем богатых сабинян. С точки зрения второй функции воина, все сражаются очень хорошо, и никакой дискримен не может вмешаться в это дело; но у Тита Татия и Ромула есть дополнительное средство действия, козырь их функции, у одного - богатство, у другого - знакомство с Юпитером: отсюда два эпизода войны, каждый из которых дал бы победу одной из сторон, если бы не тот факт, что в будущем битва закончится без победы. Тит Таций, купив дорогой ценой предательство Тарпеи, захватывает господствующее положение - Капитолий; Ромул в панике своих войск призывает Юпитера, который переворачивает моральный дух сражающихся и возвращает преимущество своему народу. Материал в обоих эпизодах недавний: в "Тарпее" воспроизводится народная тема, часто используемая греками и, несомненно, зародившаяся у них; обращение к Юпитеру Статору и последующее чудо - это проекция в прошлое события из 294 года. Но эта недавняя тема была востребована, выбрана, можно сказать, по контексту, который она заполняла, а он очень древний: богатые сабиняне должны были продемонстрировать, на что способно богатство, а *rex augur* должен был привести в действие особую власть, дарованную ему первоначальной авгурией.

В этом эпическом использовании идеологии трех функций, которая делит их на два противоборствующих лагеря и в которой ценность войны как функции в некотором смысле отменяется, поскольку она повсюду, в каждом сердце и в каждой руке, две другие, первая и третья, наоборот, характеризуют каждую из сражающихся групп: как и положено, первый принадлежит основателю, третий - его врагам, и, хотя он не приводит к решающей победе, действие первого сильнее действия третьего, естественное следствие которого он устраняет. То же самое нельзя сказать о том образе, который, безусловно, сильно отретушированный и переосмысленный, дает анналистика подлинной битве при Сентинуме. На этот раз, если общая для обеих армий функция воина (хотя бог-покровитель особенно поощрял римлян) все же нейтрализуется, не оказывая решающего воздействия и лишь затягивая неопределенную битву, то две другие, первая и третья, объединяются на службе Риму, и у врага, очевидно, нет божественного союзника. Но теология функций, боги, которые их представляют, - это боги того времени, 295 года, а уже не простая и однородная триада [Юпитер-Марс-Квирин4](#).

¹ См. ниже, с. 193-207.

² V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 246-271.

³ Наконец, см. *La Religion romaine archaïque*, pp. 72-88, и *Mythe et Épopée*, I, 1968, pp. 285-336.

⁴ Материал для нижеследующего обсуждения частично взят из статьи 1952 года "La bataille de Sentinum. Remarques sur la fabrication de l'histoire romaine", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, VII, p. 145-154.

Начало четвертого века стало для Рима сложным и переломным периодом. Самнитские войны не были закончены. Катастрофа Каудинских вил (321 г.) была быстро отомщена, Апулия и Кампания вновь завоеваны, а Самниум опустошен. Однако в этой частично непокоренной, частично плохо покоренной Италии грозные коалиции образовывались заново, как только терпели поражение. В 311 году самниты привлекли на свою сторону этрусков, умбрийцев и герников, с которыми пришлось упорно сражаться в течение двух лет, чтобы заставить их заключить мир. В 300 году началась новая война, за которую самниты сначала заплатили полным разорением своей страны (298-296 гг.), но в которую вскоре отчаянными усилиями втянули своих этруских и умбрийских союзников, призвав даже галлов из-за Апеннин.

Священный союз - *concordia, unus animus, una mens* - был необходим. Накануне консульских комиций 296 года патриций К. Фабий, единогласно избранный в консулы, рекомендовал и получил в коллеги плебея П. Деция (Titus Livius, X 22), а на совершенно другом уровне патрицианка, вышедшая замуж за плебея и испытывавшая трудности с матронами своего сословия, открыла прибежище - без будущего - в *Pudicitia Plebeia*. Но прежде всего, в том же году, на фоне всплеска чудес, какие всегда случаются в периоды неуверенности и угрозы, все руководители Рима, патрицианские магистраты и плебеи, не совместно, а параллельно, совершили ряд очень интересных приношений, раскрывающих форму, которую к этому времени приняла теология трех функций (Titus Livius, X 23, 11-13):

В том же году Кн. и Кв. Огульний, курульные советники, вызвали в суд несколько ростовщиков. На средства, полученные от конфискации их имущества, они изготовили бронзовую дверь Капитала, серебряные вазы для трех столов, установленных в *целле* Юпитера, и статую Юпитера с квадригой, которая находится на гребне храма. Возле смоковницы Руминала они поставили статуи двух детей, основавших город, под сосками волчицы (*simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt*)¹. Дорогу (*semitam*) от Капенских ворот до храма Марса они вымостили квадратными камнями.

Плебейские советники устраивали игры и ставили золотые кубки в храме Цереры в обмен на штрафы, которые они налагали на земледельцев с общественных пастбищ.

Религиозная структура ясна и объединяет величайшие божественные фигуры того времени: для патрициев - Юпитер, Марс, а также, вместе со своим неразлучным и тщеславным [Ремом2](#), Ромул-бог (если бы он не был богом и не мог помочь человечеству, как бы он принял, в чем был бы смысл подношения, подобного тому, что получили Юпитер и Марс?), то есть, конечно, Ромул-Квирин (поскольку Ромул никогда не обожествлялся ни под каким другим именем); для плебеев - Церера. Таким образом, древняя докапитолийская триада возвращается во всей своей полноте. Она сохраняет значение (суверенитет, воинская сила) двух своих терминов, но настолько изменяется в третьем (бывшая плодovitость, масса и т. д.), что Квирин, которого здесь прикрывает Ромул, уже не может представлять третью функцию: как и Ромул анналистики, он принадлежит двум высшим функциям, и прежде всего двойному Марсу, его "отцу", который в самой фигуре напоминает волчицу. Третья функция представлена великой богиней плодородия Церерой, и именно плебейская масса, как это было со времен зарождения *libera res publica*, со времен основания храмов Юпитера Юноны Минервы и Цереры Либеры, обеспечивает культ этой [богини3](#). В результате примитивная патрицианская структура :

Юпитер

Март

Quirinus

(+ множество мелких сельскохозяйственных божеств, под землей и т.д.)

сменяется другой, где патрицианский и плебейский культы дополняют друг друга:

Юпитер Март

Церера

(+ [Квиринус -] Ромул)

В то время, и, несомненно, в течение долгого времени, Церера лучше подходила для представления третьей функции, чем древний Квирин.

Оригинальность и новизна этой структуры становятся очевидными, если сравнить ее не только с канонической триадой Юпитер-Марс-Квирин, но и с равнозначными и, безусловно, древними триадами. Я уже не раз отмечал, что, в отличие от Юпитера и Марса, которые были настоящими мастерами своего уровня, Квирин был лишь *unus inter pares* или, говоря языком анналов, одним из "богов Тита [Татия4](#)", самым политическим из группы (ср. *Квириты*), что, несомненно, объясняет, почему он фигурирует в канонической триаде

предпочтительнее всех остальных. В других случаях на первый план выдвигался другой аспект сложной третьей функции, образуя триады "Юпитер Марс Опс" а ля Регия (Опс - изобилие), "Юпитер Марс Флора" (несомненно, позднее Венера) в теории древнейших гонок на колесницах (Флора, богиня цветения, особенно злаков, также является особой покровительницей Рима). В этих структурах Квиринус чисто и просто заменяется другим архаическим божеством того же уровня, взятым из "богов Тита Татия" (где Опс и Флора - первые два, названные Варроном, *De la langue latine* V, 74), что связано с тем, что *фламен Квириналис* услужливо обслуживает несколько божеств из этой группы (Консус, тесно связанный с Опсом; Ларента): фактически, таким образом, Квиринус продолжает присутствовать, с его традиционной ориентацией. В списке жертвоприношений 296 года, с другой стороны, Ромул, занявший место Квирина, с которым его отождествляла легенда, вообще не мог представлять ничего на традиционном уровне Квирина: фактически он был вне, не на своем месте в теологии трех функций, и он присоединился к ним как приложение, которое вписалось, ничего не добавив к ним, под богов первых двух функций, оставив третью без титулодержателя. Это вакантное место заняла Церера. Она была полностью своей, но находилась вне "богов Тита Татия", круга Квирина, и с момента своего политического возвышения в начале Республики находилась, как и ее осканская тезка, под сильным влиянием греческой Деметры.

Как и во всем, что связано с храмами и объектами поклонения, эти основания, столь четко указанные, имеют все шансы быть подлинными. И все же в рассказе Ливия о событиях следующего года именно божества являются бенефициарами этих подношений, все они и только они, каждый в соответствии со своим гением и вмешиваясь по очереди, объединяют усилия, чтобы дать Риму ослепительную победу. Это соответствие слишком красиво, чтобы мы не были вынуждены думать, что теологическая картина битвы была построена после факта, над реальностью, на основе таблицы приношений, для большей славы Рима и его богов.

Сам Тит Ливий предупреждает (X 30, 4-7), что этот знаменитый день был усилен:

Слава битвы, разыгравшейся в тот день на территории Сентинума, велика, даже если придерживаться правды. Но некоторые преувеличивают ее, приписывая вражеской армии 40 330 пехотинцев, 6 000 кавалеристов и 1 000 колесниц, несомненно, считая умбрийцев и этрусков и включая их в сражение. В то же время, чтобы увеличить римские силы, они добавили проконсула Л. Волумния к консулам, а его армию - к легионам консулов. Однако в большинстве анналов победа приписывается именно двум консулам.

Не только летописцы превозносили событие 295 года. Если верить Титу Ливию, популярная литература подхватила триумф выжившего консула:

В бесхитростных военных песнях (*inconditis carminibus militaribus*) солдаты праздновали не только победу Кв. Фабия, славную смерть П. Деция, вызывая память о его отце и связывая два их *поединка*...

Повторение *deuotio* отцом и сыном в слишком схожих обстоятельствах всегда казалось подозрительным: Ливий, следовательно, должен нести ответственность за содержание, которое он принимает за *incondita carmina*. Но очень хорошо сформулированный и религиозно заряженный рассказ, который он передал, должен быть гораздо дальше от "истины", более сконструированным, чем он думает. Вот анализ.

A. МАРС ВОЛК

Консулы сделали все возможное, чтобы вызвать сражение, и два дня провоцировали противника, но ничего запоминающегося не произошло. Обе стороны потеряли по несколько человек, и эти стычки не имели другого эффекта, кроме как раздражали желание генерального сражения, не будучи в состоянии его вызвать.

На третий день все войска были выведены на поле боя. Когда они сошлись лицом к лицу, лань, загнанная с гор волком, пересекла равнину, разделяющую две армии; затем оба животных направились в противоположные стороны: лань - к галлам, волк - к римлянам.

Их ряды разомкнулись, чтобы дать дорогу волку [*lupo data inter ordines uia*], а галлы пронзили лань. Тогда один римский солдат из числа *антимигенариев* воскликнул: "Бегство и смерть миновали эту сторону, где вы видите лежащее животное, посвященное Диане. На этой стороне победоносный волк Марса, невредимый и избежавший опасности, напомнил нам о нашем происхождении, которое восходит к Марсу, и о нашем основателе! [*Tum ex antesignanis Romanus miles: "Illa fuga, inquit, et caedes uertit, ubi sacram Dianae feram iacentem uidetis. Hinc uictor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit"*].

И началась битва, жестокая и ровная. На правом фланге у К. Фабия перед глазами были самниты, которым он позволил измотать себя, держа два своих легиона в обороне. На левом фланге римлян, перед галлами, у двух других легионов был менее мудрый командир.

B. DEVOTIO П. ДЕЦИЯ МУСА

Деций же, более энергичный в силу своего возраста и живости характера, с самого начала действий пустил в ход все свои силы: И так как атака пехоты казалась ему слишком медленной, он встряхнул свою конницу и, соединившись с эскадроном самых смелых молодых кавалеристов, умолял вождей этой отважной молодежи броситься вместе с ним на врага, заставляя их предвидеть двойную славу, если победа начнется и с левого крыла, и с конницы. Дважды они поворачивались спиной к галльской кавалерии; но во время второй вылазки, когда они закрепились и уже проникли в середину вражеских эскадронов, новый вид боя наполнил их ужасом.

Враг, во всеоружии, на колесницах разной формы, подбежал с большим шумом коней и колес и испугал лошадей римлян, не привыкших к такому шуму. Затем ужас, похожий на бред, разогнал победоносную конницу, и в смятении бегства люди и лошади падали друг на друга. Беспорядок охватил и легионы, и многие солдаты в первых рядах были раздавлены ударами лошадей и колесниц, пронесившихся сквозь строй. Более того, галльская пехота, заметившая их ужас и немедленно бросившаяся в погоню, не давала им времени отдышаться и прийти в себя.

Тогда Деций крикнул им: "Куда они бегут? И какая у них надежда на бегство?" Он останавливал тех, кто сдавался, и звал назад тех, кто уже разбежался. Наконец, видя, что никакая человеческая сила не может удержать их в охватившем их страхе, он сказал, обращаясь к Р. Деция, своего отца, и назвал его по имени:

"Зачем медлить с выполнением предначертанного моей семье? Дециям было дано принести себя в жертву в качестве искупительной жертвы, чтобы отвести общественную опасность. Я же одновременно с собой предам легионы врагов Земле и богам Манеса на растерзание". [*Jam ego tecum hostium legumes mactandas Telluri ac Diis Manibus dabo*].

Сказав эти слова, он велел великому понтифику М. Ливию, которому он запретил покидать его хоть на мгновение по пути на поле боя, продиктовать ему формулу, которую он должен был повторить, чтобы посвятить себя и легионы своих врагов армии римского народа "квиритов". Затем, в тех же выражениях и с теми же церемониями, он посвятил себя, как это сделал его отец П. Деций в войне с латинами на берегах Везериса.

После ритуальных молитв он добавил, "что заставит ужас и бегство, резню и кровь, гнев небесных и адских богов пройти перед ним; что он поразит ужасными анафемами знаки, наступательное и оборонительное оружие врагов, и что то же самое место, которое будет смертельным для него, будет смертельным для галлов и самнитов".

Проклиная себя и своих врагов, он направил коня в самую гущу галльской армии и был пронзен стрелами, которые летели ему навстречу.

С тех пор в событиях того дня вряд ли можно было увидеть дело рук человеческих. Римляне, потеряв своего предводителя, что обычно наводит ужас на всю армию, остановились на месте и хотели снова начать сражаться. Галлы, и особенно взвод, окружавший тело консула, словно пораженные головокружением, беспорядочно бросали бесполезные выстрелы; некоторые оставались неподвижными, не думая о бегстве или сражении.

Однако на другой стороне понтифик Ливий, которому Деций передал ликторов и велел исполнять обязанности вождя, громко кричал, "что победа принадлежит римлянам, оправданным перед богами смертью консула [*uicisse Romanos, defunctos consulis fato*]; что галлы и самниты принадлежат матери-земле и богам-манам [*Gallos Samnitesque Telluris matris et deorum Manium esse*]; что Деций тащит за собой и зовет к себе их войско, которое он посвятил ему, и что враги находятся в тисках фурий и паники [*rapere ad se ac uocare Decium deuotam secum aciem, furiarumque ac formidinis plena omnia ad hostes esse*]. "

С помощью нескольких подкреплений, выделенных Фабием, левое крыло легко отразило нападение, а Фабий перешел в наступление на правом крыле, вынудив уставших самнитов

уйти в свой лагерь. Сократившись до своих сил, галлы образовали черепаху, сомкнули ряды и держались стойко. Фабий организовал поворотное движение.

С. ВОТУМ ОТ Q. ФАБИЯ ДО ЮПИТЕРА ВИКТОРА

Посвятив храм и добычу врагов Юпитеру Виктору, он сам направился к лагерю самнитов, куда в ужасе бросилась бегущая толпа. У подножия палисадов ворота не могли вместить такую большую толпу, поэтому те, кто не мог вернуться в лагерь, пытались сражаться. Самнитский полководец Геллий Эгнатий был убит. Самниты были загнаны обратно в свои укрепления. Их лагерь был захвачен без особых усилий, а галлы, настигнутые сзади, были окружены.

Двадцать пять тысяч человек были убиты и восемь тысяч взяты в плен. Эта победа стоила римлянам крови, так как семь тысяч человек из армии Деция и семнадцать сотен из армии Фабия были потеряны.

Фабий, отдав приказ искать тело своего коллеги, приказал сложить останки врагов в кучу и сжечь в честь Юпитера Виктора. Тело консула, погребенное под грудями галлов, в тот день найти не удалось. На следующий день солдаты принесли его обратно в лагерь, проливая много слез, и Фабий, отбросив все остальные заботы, занялся похоронами своего коллеги, которому воздал самые высокие почести и все похвалы, которых тот заслуживал.

*

Если сравнить божества, выступающие от имени Рима в ходе этого длинного повествования, с божествами, получавшими подношения в 296 году, то различия будут только в этом:

1°Теллус сменяет свою близкую соратницу [Цереру](#)⁵. Действительно, мы знаем о солидарности между двумя богинями, часть культа которых является общей; поскольку целью является материальное поглощение генерала *Деуота* и вражеской армии в нижнем мире, член, или, скорее, аспект Теллуса в этой паре лучше подходит, чем аспект Цереры. Вспомните прекрасное определение Овидия (*Фасты*, I 671-674):

Умилостивите матерей культур, Теллус и Цереру, их собственной спельтой и внутренностями беременной свиноматки. Церера и Земля выполняют одну и ту же функцию: одна дает культам их происхождение (*causa*), другая - их место (*locus*).

И здесь важно именно место. На самом деле, это различие вторично, поскольку Церера, через *tundus* в ее святилище и некоторые погребальные [обряды](#)⁶, не менее, чем Теллус, связана с *ди Манами*, которых *deuotio* вызывает вместе с Теллусом.

2°Из пары братьев Ромул остается один (его брат исчезает, бесполезный и неэффективный аксессуар, поскольку он не обожествлен), и теперь, с точки зрения функции, является не более чем неоригинальным двойником Марса. Волчица из детской легенды - боевая. По крайней мере, в таблице приношений бронзовая волчица была отделена от боевых объектов и сохраняла некоторую автономию от *conditor urbis* (или, неточно и многозначительно,

conditores). В битве волчица из плоти, которая появляется и отдает себя римлянам, - это прежде всего *Martius lupus*, а *conditor* вставляется, смиренно, как своего рода агент передачи, между римским народом и его истинным отцом, Марсом.

Так, на поле боя картина божественного вмешательства четко сводится к трем, подчеркнутым повторением слов *uictor* и *uinco*: *uictor*, волк Марса, непосредственно оживляет солдат и видит свой знак, истолкованный одним из них; *Tellus* и боги внизу, приветствуя жертву плебейского консула, позволяют понтифику объявить *uicisse Romanos defunctos consulis fato*; наконец, *Iuppiter*, прислушиваясь к желанию патрицианского консула, обещающего ему храм под именем *Виктор*, убивает вражеского генерала и уничтожает всякое сопротивление.

Если смотреть не на теологическую структуру, а на средства военного действия, то перед нами, словно на картинке Эпиналя с тремя сценами, разворачивается трифункциональная теория победы: есть три способа составить победу и, можно добавить, только три.

Прежде всего, конечно, чистая *pugna*: командовать армией, которая сражается с пылом и дисциплиной, в геометрическом и механическом единстве легиона; словом и примером, чтобы солдаты осознавали долг и надежду момента, без каких-либо скрытых мотивов "квиритов"; напоминать им, что они - "боевые" люди *par excellence*, считающиеся на Марсовом поле, отправляющиеся к дому Марса у Капенских ворот - и что каждая кампания, которая начинается в марте с церемоний бога Марса и заканчивается осенью с очищениями, которые он все еще спонсирует, подобна "священной весне", в которой исключительное общество воинов и мужчин реформируется, стремясь к своей исключительной цели, бою.

Но этого не всегда достаточно. Иногда баланс пыла и дисциплины нарушается и переходит в безрассудство; у противника есть численность, хитрости и новинки, а иногда и талант; сам генерал может потерпеть неудачу, или *дискримен* может просто затянуться дольше, чем ему хотелось бы. Тогда в его распоряжении есть два необычных средства: *uotum* и *deuotio*. Эти два средства объединяет то, что наука, храбрость и все человеческие силы отходят на второй план перед чудом, а также то, что с их помощью генерал или другой выбранный им человек становится основным элементом своей армии, суммируя ее шансы и вступая в смелую сделку с невидимым. В каждой детали, однако, эти две операции противоположны.

Уотум на поле боя - лишь один из частных случаев одной из самых обычных процедур в религии римского государства: в мире или войне, к лучшему или к худшему, квалифицированный представитель общины может пообещать любому божеству любое подношение, чаще всего создание нового храма и культа под новым именем. Операция оптимистична в том смысле, что сроки победы сокращаются и, следовательно, сокращаются расходы, в римской крови; что оплата откладывается в будущее, а прибыль немедленная; что генерал обращается к личному партнеру по своему выбору, к хорошо определенному и хорошо названному *deus*, с которым он устанавливает или укрепляет законные и длительные отношения, основанные на выгоде и признании; что генерал, наконец, выживет и получит не только бремя, но и, во главе и во имя укрепленного общества, славу осуществления обещанного основания. Идеальным примером и легендарным прототипом такой *уоты* является клятва, данная Юпитеру: дважды, во время войн, последовавших за похищением сабинян, Ромул, как говорят, обращался к *рексу* небес таким образом, и только к нему, обещая культ Юпитера *Феретрия*, дающего богатые трофеи, и Юпитера *Статора*, останавливающего панику.

Deuotio имеет мрачный вид акта отчаяния. Римский генерал или римский гражданин, которого он заменяет собой, является одновременно и *пиакулом*, и психопомпом, а точнее, проводником тел, который предлагает провести всю вражескую армию в мир иной *legiones auxiliaque hostium*. Более того, ему не нужно выбирать адресата: обо всем позаботилась фиксированная формула; это все боги из всех областей вселенной, которых просят восстановить римское положение, и особенно Земля и Маны, призванные немедленно поглотить обильное и кровавое подношение. Наконец, далеко не укрепив установленный порядок в своей армии и в обществе, генерал распустил его, отстранив его главу, отказавшись от своих обычных обязанностей, так сказать, в руки великого понтифика, прежде чем отдаться самому, гражданину, не имеющему никаких иных полномочий, кроме мистических, на растерзание врагу; И если по какой-то необыкновенной случайности, несмотря на искренность своей жертвы, он выживет в битве, он будет *impius* до самой смерти, без возможного *piaculum*, неспособный к общественным или частным религиозным действиям, и, следовательно, непригодный для командования, как и для любой магистратуры. В ослабленной форме *deuotio*, когда посвящается не сам генерал, а *quem uelit ex legione romana scripta ciuem*, то есть некий мобилизованный "квирит", в случае, если этот назначенный мертвец выживает в битве, искупление разрешается и совершается в характерной форме: хоронится чучело длиной не менее семи футов, сопровождаемое жертвоприношением животных.

Эти три средства победы охватывают все логические возможности. Во-первых, они исчерпывают список областей вселенной: *поверхность* земли, место видимого и человеческого действия; невидимое светило *вверху*, невидимая тьма *внизу*. Они используют все мыслимые источники действия: *усилие* человеческого мужества, благочестивый договор, предложенный разумному богу, *пища*, брошенная в вечно жаждущую бездну.

Между *uotum* и *deuotio* как средствами победы можно выделить еще два дифференциальных признака, схожих с первой и третьей функциями.

1^(о) Что касается сверхъестественного партнера, то *uotum* - это договор, заключенный с избранным личным богом, с Юпитером в высшем и образцовом виде рода, тогда как *deuotio* мобилизует коллективно, иерархически, исчерпывая все богов, причем точка перечисления и действия обращена к Dii Manes и Tellus:

Таким образом, мы видим очень архаичное противопоставление единственного числа, с одной стороны, и коллективного или множественного, с другой, которое в Индии заметно между индивидуальными богами первой и второй функции и *Viśve-Devāḥ*, "Всевышним", часто помещаемым в третью; Не менее четко это прослеживается и в легенде о происхождении римлян, когда после договора, положившего конец их конфликту и объединившего два народа, Ромул основал культ одного Юпитера, а Татий, помимо культа Квирина, основал еще около пятнадцати других, включая подземного Ведия и многих богов и богинь земли и плодородия.

2° Юпитер, будучи богом *рексы*, остался богом *рексы* и при Республике; он - бог магистратов с *imperium*, *auspicia maiora*, триумфальных *imperatores*. Теперь магистрат *cum imperio*, совершающий *uotum*, подчеркивает, возвышает свой статус лидера; он берет на себя обязательство от имени народа, от его имени он его выполнит, вновь воспроизводя жест царя Ромула, сказанный Юпитеру во время первого посвящения, после первого *uotума*: *Haec tibi uictor Romulus rex regia arma fero, templumque eis regionibus, quas modo animo metatus sum, dedico...* Напротив, посвящая себя inferнальным богам, магистрат *cum*

imperio, совершающий *deuotio*, заживо удаляется от своего народа, торжественно передает своих ликторов не офицеру, а великому понтифику, говоря ему *esse pro praetore*, чтобы он занял место вождя; таким образом он практически освобождает своих *воинов* от вселичного *таинства*, которое они ему присягнули, и оставляет их, обезглавленную массу, почти "квиритов", без иного магистрата, кроме жреца, под защитой богов.

Этот богатый рассказ также является ценным свидетельством "создания римской истории", податливости исторического материала даже после 300 года нашей эры. Подозрительный характер повторения сыном *deuotio*, приписываемого отцу, уже давно подчеркивался. Но вся картина битвы кажется слишком хорошо структурированной, чтобы быть отголоском, даже приукрашенным, "фактов". Только культ, приписываемый Юпитеру Виктору, как и все основания такого рода, должен быть подлинным. Все произведение построено в три этапа, чтобы продемонстрировать три основных источника, единственные три, от которых армия или генерал могут ожидать победы: слепая ярость Марса, часто недостаточная сама по себе; нейтрализованный аппетит Земли; решающий дар бога свыше.

1 Выражение Ливия неоднозначно, см. *La Religion romaine archaïque*, p. 249, n. 2.

2 Поскольку Ромул изображен в самом начале своего детства, как младенец волчицы, как мог его близнец отсутствовать?

3 *V. Archaic Roman Religion*, p. 370-372.

4 О значении этого выражения см. в *La Religion romaine archaïque*, p. 174, n. 2, и p. 266.

5 *Архаическая римская религия*, с. 363-366.

6 Там же, с. 344-346 и 369.

Игнасу Мейерсону

Римские короли Цицерона

Другой фрагмент "истории", для которого идеология трех функций послужила основой, - это последовательность четырех доэтруских царей, четыре типа правления, завершившие создание Рима путем последовательных и взаимодополняющих творений. За несколькими несущественными вариациями на тему четвертого царя, Анкуса, это представление неизменно как у поэтов, так и у историков. Есть только одно исключение: Ромул и Тулл, первый и третий цари Цицерона, не соответствуют вульгате. Они были отретушированы. Но почему?

На другом конце индоевропейского мира, среди индийцев и иранцев, в теологии доминирует та же концепция трех функций: ведийский политеизм вверяет каждую функцию или аспект функции богу; монотеизм Зороастра - "архангелу", сущности, сублимации традиционного бога. Между двумя списками - одним красочным, богов, другим бледным и абстрактным, архангелов, - соответствие хорошее, и тип бога узнаваем под

архангелом. За исключением Аša и Xšaθra, первого и третьего архангелов. Они были отретушированы. Почему так?

Заказанные совершенно разными философиями, личными философиями, философией Зороастра и философией Цицерона, эти изменения касаются одних и тех же моментов и идут в одном и том же направлении. Таким образом, устанавливается редкий тип согласия между двумя отдаленными областями, не имеющими возможности взаимодействия: Не тот, который предполагает в качестве наиболее вероятной интерпретации сохранение в нескольких местах общего наследия, и не тот, который является результатом параллельного развития, недавнего и независимого, но уже содержащегося в зародыше в наследии, как это часто обнаруживают компаративисты в фактах языка; но тот, который порождает, в качестве реакции против традиции, размышления двух мыслителей, стремящихся по сходящимся путям, здесь религиозным, там политическим, к одному и тому же нравственному идеалу¹.

¹ Это исследование появилось в *Journal de Psychologie*, 43^eyear, 1950, pp. 449-465, под названием: "Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron. Retouches homologues à deux traditions parallèles".

Группы арийских завоевателей, которые во втором тысячелетии до н. э. распространились от Сирии до Инда - кто на западе для кратковременного господства, кто в центре и на востоке для окончательного триумфа, - несли с собой объяснение мира и общества, которое было одновременно простым и мощным. Первые два можно описать в двух словах: магический и юридический суверенитет и воинственная сила. Что касается третьего, то он более сложен, хотя мы можем почувствовать общий фактор в его проявлениях: здоровье и пища, изобилие людей и товаров, привязанность к земле, а также мир и стремление к спокойному наслаждению золотым веком.

Таким образом, эта идеология состоит из организованных контрастов; отнюдь не стремясь к единообразию, она основана на постулате - или на экспериментальном факте, - что жизнь Вселенной, как и жизнь человеческих групп, требует согласования антагонистических сил, объединенных самим своим антагонизмом, и которые, чтобы занять свое место в синтезе, должны сначала до конца соответствовать своей сути.

Начиная с этого древнего периода, группа ярко выраженных личных божеств воплощала три "функции", драматически выражая в образах и приключениях противоположность и взаимозависимость фундаментальных понятий: Это функциональные боги, которые вместе с ритуальными богами, такими как Агни и Сома (Огонь и Ликер), и несколькими меньшими владыками, можно наблюдать в Р̥гВеде; их имена и иерархию можно найти в клятве арийского царя среди хурритов Верхнего Евфрата в XIV веке до н.э. Это "Митра-Варуна, Индра, Насатья¹".

Варуна и Митра, "два царя", представляют собой два антагонистических, но одинаково необходимых аспекта суверенитета²: С точки зрения человека, один из них - зловещий, страшный, мастер *māuā*, то есть формообразующей магии, вооруженный узлами, сетями, то есть карающий немедленным и неотразимым захватом; другой (*Mitrá* правильно означает "договор") - обладеживающий, дружелюбный (*mitrá* также означает "друг"), вдохновитель

честных и регулируемых поступков и отношений, враг насилия. Один - непреклонный гарант великих законов и великих обязанностей; другой более внимателен к тому, что мы бы назвали человеческими проблемами. Тот, Варуна, - говорится в известном тексте, - это потусторонний мир; этот мир - Митра, и так далее.

В Индре собраны все движения, послушание, необходимость грубой силы, которая приносит победу, добычу и власть. Этот прожорливый чемпион, чье оружие - молния, убивает демонов и спасает вселенную. Для своих подвигов он пьет сому, которая придает ему бодрость и ярость. Его яркая и шумная процессия, батальон Марута, - это мифическая проекция в атмосферу "общества молодых воинов", *márya*, индоиранского *Männerbund*, существование и особенности которого были установлены Стигом Викандером³. Короче говоря, мораль буйства противопоставляется здесь строгому всемогуществу и благожелательной умеренности, которые соединились на первом уровне.

Канонические боги низшего уровня, близнецы Насатья, те, кого Индия также называет Асвин, выражают лишь часть столь сложной сферы. Это прежде всего дарители здоровья, молодости и плодородия, целители, тауматурги, помогающие как немощным, так и влюбленным, как старым девам, желающим найти мужа, так и коровам, у которых нет теленка. Их часто усиливают или заменяют боги и богини, покровительствующие другим аспектам третьей функции: изобилие, пышность, а также народная "масса", тот множественный и коллективный характер, который хорошо выражен словом *víśaḥ* "кланы", которое в *R̥gV*, VIII 35 уже противопоставлено *bráhman* и *kṣatrá*, "мистической формулировкой" и "воинской силой", подобно тому как *вайшьи*, "пастухи-земледельцы", впоследствии будут подчинены, в теории трех *варн*, брахманам и кшатриям.

Это боги трех уровней. Мы видим, насколько принципиально они отличаются друг от друга. Диалогический гимн в *R̥gV*еде вкладывает в уста Индры и Варуны череду хвастовства, не лишённого [наглости](#)⁴. Мифы, переходящие в эпос, повествуют о том, что вступление Насатии в божественный мир было нелегким делом и что потребовалось мощное вмешательство, чтобы преодолеть сопротивление Индры и [богов](#)⁵. Из этого, в историцистской перспективе, от которой некоторые умы никак не могут оторваться, был сделан вывод, что Индра - более поздний бог, чем Варуна, или бог социальной группы, которая, став доминирующей, проталкивала свою религию за счет других культов; и что Насатья сначала имел еще более иную "этническую основу" и стал богом всего общества ариев только в результате [компромисса](#)⁶. На самом деле эти ссоры и примирения между божественными фигурами вряд ли являются мифологизированными "историческими воспоминаниями". Через жесты и слова, через маленькие драмы они выражают внутреннюю *работу* всей *концептуальной* структуры религии, составляющие ее напряженность и равновесие, двойной факт *оппозиции* и *солидарности элементов* внутри *целого*: как обычно, теология и мифология показывают на деле то, что идеология содержит в потенциале.

Мы не знаем, что именно подразумевается под "зороастрийской реформой". Но мы знаем ее предшественников, ее исходный материал, который, несомненно, был очень близок к ведийской и доведийской системе, которая только что была кратко описана, и в различных частях Авесты мы читаем о ней и видим, как развиваются ее последствия.

В северо-восточном Иране между 1000 и 600 гг. до н. э. один или несколько провидцев вступили в личные отношения с богом, основными чертами которого, по-видимому, обладал *Варуна, великий индоиранский асура, но который, явившись во всем своем величии, стал единственным богом, столь же требовательным, как ревнивый израильтянин. Эта

монотеистическая интуиция, эта уникальность Мудрого Господа, *Ахура Мазда*, является основной темой гимнов, в которых зороастризм предстает в своем чистом виде, гатха Авесты. И это имеет огромное значение.

Единый бог, усиление одного из богов суверенного уровня, но теперь превосходящий всю реальность, навязывает своим последователям выбор, единую формулу выбора: каждый человек либо с ним, либо против него, "сторонник *aša* (космического, мистического и правового порядка)" или "сторонник *druj* (обмана, зла)". С некоторыми оговорками мы можем говорить о "морализирующей реформе", поскольку несомненно, что многие заповеди и особенно защиты зороастризма представляли собой нравственный прогресс. Но я лишь настаиваю на *универсальном, абсолютном* характере каждого из этих предписаний и всего целого, которое они образуют: больше нет места для различных, даже противоположных форм поведения, которые также являются законными на разных уровнях или в разных социальных телах. Эта стандартизация, это приведение в соответствие должно проявиться прежде всего в двух моментах, которые легко предвидеть.

С одной стороны, на первом уровне концептуальная полярность, подобная той, что поддерживала пару *Митра*Варуна, стала невозможной. Единый бог целостен. Он является образцом того, что он требует от каждого преданного. Поэтому все богатство его качеств находится в устойчивом равновесии, без напряжения, и, каково бы ни было происхождение Ахура Мазда, скорее варунианское, центр этого равновесия решительно помещен в "аспект Митры" суверенитета: Никаких сюрпризов или ловушек в Боге, только справедливое и благожелательное осуществление верховной власти, согласно его собственному закону, известному людям, сообщенному им пророку; ничего более, чем тревожный, почти демонический аспект великого мага *Varuṇa: между хорошим и плохим, разрыв полный, без границ, - а плохое - это старый политеизм (*daēva* теперь "демоны"), с его пестрым ассортиментом концепций и поведения.

С другой стороны, в обществе, посвятившем себя Ахура Мазда, воины могут быть только крестоносцами на службе религии, причем крестоносцами, связанными теми же обязательствами, что и все остальные верующие, без привилегий и исключений. Если Бог запрещает пьянство своим священникам, он запретит его и своим воинам. Для них насилие перестанет быть ценностью, самоцелью, цветком законного буйства юной *мари*; строго обусловленное, оно будет обращено только против преступника: М. Викандер показал, что *Аэшма*, одна из самых страшных язв, а позднее самый страшный демон в глазах [маздеев7](#), воплощающий разрушительную ярость общества, просто олицетворяет в зле то качество, которое, напротив, с тем же корнем, дает в Р̥гВеде хвалебный эпитет, свойственный спутникам Индры, марутам, и их отцу, грозному Рудре: *iṣm-in* "præcipites", а возможно, скорее "furiosi" [8](#). (Эти слова образованы от корня не только греческого οἶστρος латинского *ira*, но и, несомненно, от древнескандинавского глагола *eiskra*, обозначающего состояние ярости воинов-богов, [берсеркир9](#), так что кажется, что мы касаемся здесь технического термина индоевропейских "обществ воинов").

Основанный таким образом монотеизм с его требованиями мог бы ограничиться утверждением Бога и отвержением всего остального как суеверия. Но реформаторы принадлежали к жреческому сословию (Зороастр представлен как *заотар*) и не хотели отказываться от того, что было объяснимым в системе функций, божественные персонификации которых они отвергали: суверенитет, сила, здоровье и процветание - сами по себе здоровые понятия, отвечающие подлинным потребностям, разграничение которых, следовательно, помогает анализировать реальность и понимать работу Творца. Так возникла весьма оригинальная система *Aməša Spənta*, "Благодетельных (или Эффективных)

Бессмертных", первых творений Бога и высших функционеров в управлении миром и в драме спасения¹⁰.

Этот список из шести сущностей с абстрактными именами - "Архангелов" маздеизма - смоделирован с его иерархией на основе древнего списка функциональных богов, где просто богиня (типа индийской Сарасвати) выражала третью функцию, а впереди стояли близнецы Насатьи: Во главе два главных архангела, *Благая Мысль* (Воху Манах) и *Порядок* (Аша), занявшие место благожелательного *Митры и *Варуны, повелителя порядка (r̥tá); на место Индры приходит третий архангел, *Сила* (Xšaθra), имя которого - то самое слово, которое в Индии, еще в R̥V, VIII 35, дифференцированно обозначает функцию воина; Затем идет архангел, чье имя приблизительно означает *Благочестие* (Armaiti), но который, уже в гатхах, также является гением земли как кормилицы; наконец, это почти неразделимые архангелы *Целостность* и *Несмерть* (Haurvatāt и Amərətāt), покровители воды и растений, в которых мы давно подозревали различие с близнецами Nāsatya, дарителями здоровья и молодости. Таким образом, благодаря иерархии архангелов, не подрывая своего принципа, монотеизм смог спасти науку о мире, которую предложил ему традиционный политеизм.

Но каждому архангелу пришлось отказаться от большей части своей оригинальности. Для всех них добродетель и порок, законное и запретное, цели человека, общества и мира *одинаковы*. Отсюда это единообразие, эта монотонность, эта удручающая бледность, эта взаимозаменяемость, которую часто отмечают историки иранских религий: Все происходит так, как если бы, несмотря на свои имена и несмотря на самые разные провинции, которые, кажется, определяют либо эти имена, либо связанные с ними материальные элементы (металл для Xšaθra, земля для Armaiti, воды и растения для Haurvatāt и Amərətāt), последние четыре архангела должны были только делать, с меньшей частотой или интенсивностью, то, что уже делают первые два, активно. Это происходит потому, что, по сути, теперь существует только одна "функция": служение истинной [религии](#)¹¹.

По каким пунктам это нивелирование древних функциональных богов вызовет наиболее заметные изменения? Мы это предвидели: на архангела Aša замените *Varuna, а на архангела Xšaθra замените *Indra.

На самом деле Аша не варунианец и не более и не менее "волнующийся", чем Воху Манах, которого он величественно удваивает, только чуть дальше от человека. Принято считать, что первые два архангела имеют одну и ту же формулу, один и тот же домен. Это чрезмерно, но нужно было очень внимательно присмотреться, чтобы увидеть в их отношениях отражение некоторых древних форм оппозиции Митры и [Варуны](#)¹².

Что касается Xšaθra, то, пользуясь сдвигами в значении, допускаемыми различными древними значениями этого слова, реформаторы ориентировали его не столько на идею "Власти", сколько на идею "Царства", уже почти в том смысле, в каком Евангелие будет говорить о Царстве Божьем. И в этом случае трудно было найти какие-либо следы боевого аспекта индоиранского [прототипа](#)¹³.

Такова ситуация в чистом зороастризме [гатха](#)¹⁴. Монотеизм, благодаря единой морали, которую он предлагал и навязывал, действовал как силовое поле. Оставляя на месте, в виде архангелов с абстрактными именами, древнюю иерархию функций и их богов, он ориентировал их всех в одном направлении, тогда как в политеизме причина их количества и интерес их группировки заключались в том, чтобы разбить разнонаправленные ориентации, часто даже противопоставить две к двум. И именно в провинциях, в типах "грозного правителя" и бога-воина, выравнивание привело к самым заметным, самым смягчающим изменениям.

Эта система трех функций с ее подразделениями и нюансами не была изобретена индоиранцами: скандинавская теология (Óðinn-Týr, rórr, боги-ваны), архаическая теология Рима (Juppiter-Dius, Mars, Quirinus) распределяются по той же модели, и ее остатки можно найти в других частях индоевропейской области, которые менее известны.

В Риме эта структура использовалась не столько в богословии, которое было ясным, но кратким, сколько в "истории" происхождения. Прежде чем стать, подобно грекам, превосходными историками, римляне обладали историческим мышлением, или, скорее, историзирующим мышлением, в том смысле, что они вставляли в свое собственное прошлое, наполняя его именами людей, народов, мест и *родов*, взятыми из собственного опыта, то, что у народов, чье воображение было менее привязано исключительно к национальным интересам, выглядело как сказочные истории, не к месту, или как божественные [легенды](#)¹⁵.

Итак, Рим представлял себе первый период своей карьеры - доэтруские времена - как регулярный рост в четыре этапа, причем Провидение каждый раз воздвигало царя с новым характером, соответствующим потребностям [момента](#)¹⁶: Сначала был *Ромул*, полубог таинственного детства, обладавший энтузиазмом, покровительством и властью, необходимыми для создания города; затем *Нума*, религиозный мудрец, основавший культы, жрецов, закон и законодательство; затем *Тулл Гостилий*, царь-воин, давший Риму военный инструмент его власти; затем *Анкус Марций*, чья деятельность была столь же сложной, как и сама третья функция: Он был основателем, через Остию и мост через Тибр, имперской торговли и осушителем *опий*; он также был царем, при котором огромный плебс, римские "массы", поселились в Риме; и, наконец, он был царем, при котором, с пышным иммигрантом Тарквиниом, Аккой и Тарутием, богатство появилось в Риме как элемент престижа или власти.

Эти четыре царя образуют систему, которая не является плодом воображения, но которую римляне понимали, утверждали и восхищались ею - *quadam factorum industrta* - как системой. Не мы, а Анхиз в VIth канто "[Энеиды](#)"¹⁷, Флор в "*Anacephalaeosis de septem regibus*"¹⁸, которые с помощью предложения или слова, дифференциальной метки, суммируют характер и деятельность этих четырех царей, постоянную для первых трех, переменную для четвертого, но всегда соответствующую одному из аспектов третьей функции (*king popularis*, *king aedificator*...)). Это не современный аналитик, это Тит Ливий, это Дионисий Галикарнасский, это Плутарх, это вся традиция, которая старается по всем возможным пунктам противопоставить "двух основателей", Ромула и Нуму. Именно Тит Ливий предупреждал, что Тулл имеет больше общего с Ромулом, а Анкус похож на своего деда Нуму...

С другой стороны, очевидна историческая неправдоподобность этой последовательности, ее прогрессивных результатов. Могли ли второй и третий цари дважды, в противоположных направлениях, от *свирепого* к религиозному, от религиозного к воинственному, переломить характер римлян? Мог ли второй царь, поскольку он был в таком настроении, прожить сорок лет без войны? Смогла бы при Тулле небольшая община *монтов*, даже расширенная до *коллов*, иметь силы для подавления Альбы? Не говоря уже об анахронизмах, должным образом замеченных в труде Анкуса... Итак, действительно существует структура и даже, вполне осознанно, система, причем система, которую события не могли предложить, система понятий: анналисты работали по старой схеме, согласно которой, чтобы быть полным и взрослым, общество должно было накопить (иерархически, в данном случае последовательно) блага творческого, пылкого лидера, даже бенефактора *auspicia*;

жреческого лидера, спокойного, справедливого и правоведа, учителя *sacra*; военного лидера, техника *arma*; и, наконец, лидера, отвечающего за массы (*плебс, turba*), богатство (*opes, diuitiae*) и здания (*aedificator*).

Как и индийская картина функциональных богов, римская картина царей в целом ценна живостью заключенных в ней контрастов, которые, как и ведийские поэты, подчеркивают латинские анналисты.

С этим намерением подчеркнуть выражение и в противоположность Нуме и Анку, которые все "хорошие", два термина, первый и третий, двойники Варуны и Индры (которые, как и эти два бога, имеют сходство между собой), отличаются чертами, которые легко можно было бы назвать "порицаемыми".

Мы знаем, какой характер, по крайней мере, часть традиции приписывает Ромулу-царю (после смерти Татия, события, которое положило начало его настоящему "функциональному правлению"), и как этот характер объясняет одну из версий его смерти, ту, в которой он разорван на куски сенаторами. Тит Ливий лишь сдержанно упоминает об этом, но Денис и Флор заявляют об этом ясно, а Плутарх подробно настаивает на этом (*Romulus*, 26, 1-4):

"Ободренный своим успехом и поддавшись гордыне, он утратил свою популярную приветливость и приобрел одиозные и оскорбительные манеры деспота. Это началось с пышности его одеяния: одетый в красную тунику и тогу с пурпурной каймой, он давал аудиенции, сидя на сиденье и повернувшись спиной. Его всегда окружала сотня молодых людей, известных как *Селересы* за их готовность исполнять его приказы. Другие шли перед ним, оттесняя толпу палками, подпоясанные ремнями, чтобы на месте связать всех, на кого он укажет..."

Грозная и отстраненная царская власть, доведенная до крайности своего типа, в отличие от Нумы, который всегда был приветлив, размерен и справедлив; и "развратная" царская власть, такая же материальная, как и у Варуны. Немногочисленные черты, взятые из греческого образа тирана, сочетаются с очень римским фоном, с *Селерами*, темными прототипами *ликторов*. С его *маями* и узлами Варуна мог, кроме того, быть описан греками в терминах тирании, в отличие от праведного, жреческого Митры.

Что касается Тулла, то летописцы были настолько озабочены тем, чтобы полностью свести его к типу военного царя, что сделали его атеистом, безбожником. Индра, в нескольких гимнах, просто бросил вызов Варуне. Тулл же презирал богов и игнорировал Юпитера, который наказал его - ведь именно это преступление стало причиной его смерти. Если Дионисий Галикарнасский, говоря о сути, приглушает ее, то Тит Ливий действует очень энергично. Прежде всего, он хорошо представляет своего героя (I 22,2):

"Далеко не похожий на своего предшественника, Тулл был еще более стремительным (*ferocior*), чем Ромул; его возраст, его бодрость, а также слава его предка [самого престижного спутника Ромула] подстегивали его дух; он верил, что благодаря миру общество становится дряхлым..."

И вот конец (I 31, 5-8):

"Вскоре после [Сабинской войны] римлян настигла эпидемия. Хотя к тому времени они уже потеряли вкус к сражениям, перемирие не было заключено воинственным царем, который считал, что в лагерях здоровье *иудеев* находится в лучших условиях, чем дома, - до того дня, когда он сам заболел продолжительной болезнью. Его стремительная душа была разбита вместе с физической силой: *тот, кто до этого момента считал, что для царя нет ничего менее достойного, чем прилагать свой ум к вопросам поклонения*, вдруг поддался всем суевериям, великим и малым, и даже распространил в народе суетные обычаи. Общественное мнение уже требовало восстановления политики Нумы, убежденного, что единственный шанс на спасение для больных тел - это получить милость и прощение богов. Говорят, что сам царь, ознакомившись с книгами Нумы, нашел в них рецепт некоторых тайных жертвоприношений в честь Юпитера Элиция; он спрятался, чтобы отпраздновать их, но на пороге или во время церемонии совершил ритуальную ошибку, так что, не увидев появления божественной фигуры, он раздражил Юпитера плохо проведенным вызыванием и был сожжен молнией, он и его дом".

И снова, в случае Тулла, как и в случае Ромула, эксцесс (в данном случае тирания, в данном случае нечестивость) - это просто способ подчеркнуть *нормальный, необходимый, особый* тип, за выражение которого отвечает та или иная легендарная фигура.

Эта традиция царей встретила своего Зороастра, под которым я подразумеваю автора, который, подчинив ее принципу, более важному для него, чем его собственный, требовательному, стандартизирующему принципу, оказался вынужден уменьшить своеобразие Ромула и Тулла, сделать из Ромула и Тулла "образцовых римлян" наравне с Нумой и Анком: исправление без масштаба, без последствий, но любопытно параллельное, по своему происхождению и выражению, глубокой реформе иранского жреца.

Что пытается доказать Цицерон своим быстрым обзором семи царей Рима во второй книге "*De Republica*"? То, что все цари, от второго до предпоследнего включительно, правившие на основании *lex curiata de imperio*, и даже первый, основатель Ромул, приобретший своим поведением иную легитимность, правильно представляли собой "магистратов" исторического Рима, и прежде всего воплощали собой магистратов идеальной Республики. Лишь последний, Сверхдержавный, тиран, нарушил правило, сделал себя *de rege dominus* - и мы знаем, к каким болезненным последствиям для города, роковым для царской власти, привело это нарушение принципов.

С этого момента, в целях демонстрации, Ромул становится своего рода Нумой. Мертвый Таций, далекий от того, чтобы превращаться в "чрезмерного государя", чтобы провоцировать *патрициев*, еще больше опирается на их авторитет и их мнение, *multa etiam magis patrum auctoritate consilioque regnavit* (II 8, 14); на этом настаивает следующая глава: Ромул, говорит Цицерон, своим поведением показал, что он, подобно Ликургу из Спарты, считал, что монархический режим работает более счастливо, *если esset optimi cuiusque ad illam uim dominationis adiuncta auctoritas*. Далеко не всегда Цицерон изображает его как ужасного учителя ликторов, "*lieurs*", вооруженных ремнями и прутьями, он восхваляет его: он наказывал штрафами, исчисляемыми в овцах и быках, *non ui et suppliciis*. И, конечно же, в

рассказе о смерти и апофеозе нет больше никаких намеков на то, что король был убит патрициями.

Тулл претерпел аналогичную метаморфозу. Палимпсест не сохранил для нас конец главы (II 17, 31), посвященной ему, и мы больше не читаем фразу, в которой Цицерон говорит о его смерти¹⁹. Но строки, посвященные его деятельности, замечательны. Конечно, он сохраняет свой военный, воинственный характер: *cuius excellens in re militari gloria, magnaeque exstiterunt res bellicae*. Но, отнюдь не изображая его безбожником, чей воинский гений исключал религиозную мысль, Цицерон, единственный из всех античных авторов, приписывает ему создание той части религии и права, которая касается войны, господствует над ней и освящает ее: *constituit ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inuentum sanxit fetiali religione, ut omne bellum, quod denuntiatur indictumque non esset, id iniustum esse atque impium iudicaretur*. В других местах установление феодального жречества и *ius fetiale* приписывается Нуме, как родоначальнику всех *iura* и всех *религий*; или, в случае Тита Ливия, Анку, как участнику духа Нумы, своего деда. Но мы можем понять намерение Цицерона, его потребность: его Тулл остается воином, но он должен быть благочестивым и справедливым в рамках своей специальности²⁰, в том же смысле и в той же степени, что и Нума, как и все "обычные" цари, которые царствовали или будут царствовать *iussu populi*, советуясь с народом *curiatim*. Начиная с Ромула и заканчивая Сервием, Юпитер может быть единодушно удовлетворен римскими царями.

Так на Востоке и в Риме, до великих иранских монархий и в период упадка императорской республики, старая индоевропейская "надстройка" пережила радикальные изменения в экономической и социальной структуре: Там она укрылась в мифологии, здесь - в истории происхождения. Затем над этой идеологией, освобожденной от реальных связей, но все еще живой и мощной, работали два очень разных ума: провидец из хорасмийских маршей, мистик и поэт; много веков спустя, на своей вилле в Тускулуме, эллинизирующийся философ. Оба перерабатывают традиционный материал, один - в угоду своей вере, другой - в угоду своему тезису. Каждый из них оригинален, каждый может думать о себе как о неопределенном, свободном. Они делают одно и то же.

1 В ожидании окончательного издания Юпитера *Марса Квирина*, см. "Les trois fonctions dans le RgVeda et les dieux indiens de Mitani", *Bull. de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5^e série, t. XLVII, 1961, pp. 265-298. Истинный порядок первых двух богов был бы "Варуна-Митра"; порядок "Митра-Варуна", по-видимому, чисто лингвистический: в двойных соединениях типа *mitráváruṇā* более короткое имя ставится первым.

2 В ожидании моей книги о суверенных богах индоевропейцев, см. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 147-149.

3 Эротический оттенок слова несомненен, M. Mayrhofer, *Orientalia*, XXXIV, 1963, p. 336; ср. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, 1958, p. 49; X, 1962, p. 10, n. 1 и p. 64 (который, ошибочно, исключает воинственный элемент, в котором египтяне и все те на Ближнем Востоке, кто испытал *mārya*, конечно, не сомневались).

4 Например, строфы 3 и 5 знаменитого гимна X 124; ср. чередование хвостовства Варуны и Индры в IV, 42, L. Renou, *Études védiques...* V, 1959, p. 97 и VII, 1960, p. 77.

5 *Махабхарата*, III 123-125; уже *SatapathaBrāhmaṇa*, IV 1, 5; и др.

6 В скандинавской мифологии существуют точно такие же проблемы: исторические интерпретации были даны натиску оскорблений между Óðinn и Þórr в *Hárbarðsljóð*, и, прежде всего, войне и последующему слиянию Aesir и Vanir; Ян де Врис сделал справедливые выводы.

7 Мы знаем, что библейский Асмодей назван в честь этого Аэшма-даэва; в грузинском языке эшма, эшмаки по-прежнему означает "дьявол".

8 St. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, pp. 58-60; *iṣma- делается вероятным благодаря иранскому Aēšma; другие разбивают iṣ-mín, по аналогии с редкими примерами типа bhāmín 'сияющий' (от bhāma 'сияние'); *iṣu-min 'снабженный стрелами' (Geldner, Renou) не является вероятным.

9 Например, Хейджрекр: *Heiðreks saga* (ed. Jón Helgason, 1924, I, p. 36, ll. 1-2): *hann eiskraði þá mjök ok helt við berserksgang*.

10 Я кратко излагаю здесь, без аргументации, *Naissance d'Archanges*, 1945. С тех пор теория Амэша Спэнта продвинулась вперед, благодаря, в частности, Ж. Дюшену-Гиллемину, в ходе ожесточенных дискуссий. Я намерен подвести итоги в следующей работе "Юпитер Марса Квирина".

11 Поэтому вполне понятно, что значительные ученые, такие как Б. Гейгер, могли считать, что все Амэша Спэнта относятся к уровню, к сущности Āditya. Эта точка зрения совпадает с моей: Зороастр поднял последние четыре Амэша Спэнта до уровня первых двух, законных заменителей двух главных Āditya (богов-правителей, богов главной функции), *Митры и *Варуны; система богов трех функциональных уровней предоставила ему материал для сублимации, тип богов первого уровня (ведийские Āditya) предоставил ему дух сублимации.

12 *Рождение архангелов*, с. 97-98, 131-132, 137-142.

13 *Ibid*, pp. 142-146. Наиболее сильными аргументами остаются те, что вытекают из имени самого Хšaθra: дифференциальное значение "второй функции" ведийского kṣatrā, d'osse *Æxsærtæg* (с. 146-153); а также изображение Šaorēoro (Хšaθra Vairya) как воина на индоскифских монетах (с. 154-155). Хорошо засвидетельствованный "металл оружия" чаще всего превращается в "драгоценный металл" (как характеристика "Царя") или в металл эсхатологических ордалий (как обеспечивающий Доброму вход в "Царство"): с. 155-156.

14 Для простоты я не рассматриваю здесь поздние формы маздеизма, в которых Miθra, Vərəθrağna снова появляются как боги, а Индра, Naōñhaiθya и т. д. - как демоны.

15 См. вторую (римскую) часть "Мифа и эпоса", I, и выше, с. 179.

16 Я изучал эти царствования и их взаимоотношения в различных книгах: Ромул и Нума, как антитетические персонажи, в *Митра-Варуна*, 2^е изд. 1948, с. 55-74; Тулл Хостилий в *Гораций и Куриации*, 1942, с. 79-88; Анкус Марций в третьем мемуаре *Тарпея*, 1947. Резюме в *Mythe et Épopée* I, p. 271-281.

17 *Энеида* VI 777-784 и, после любезности к Августу, 808-816: прокомментировано в *Tarpeia*, p. 161-175. Четыре царя прекрасно определены четырьмя знаками, в которых преобладают слова *auspicia* (от полубога Ромула), *sacra et legibus* (от скромного и человеческого Нумы), *arma, agmina* (от Тулла), *popularibus auris* (от Анка).

18 *Эпитома*, I 8, подведение итогов выступлений семи царей (1-7): *Haec est prima aetas populi Romani, et quasi infantia, quam habuit sub regibus septem, quadam factorum industrata, tant uariis*

*ingenio ut reipublicae ratio et utilitas postulabat. Nam quid Romulo ardentius ?... Quid Numa religiosius ?... Quid ille militiae artifex Tullus ?... Quid aedificator Ancus ?... Презентации были не менее "ориентированы": 1. (Ромул), *primus ille et Urbis et Imperii conditor Romulus fuit, Marte genitus et Rea Silvia... ; ipse fluminis amator et montium apud quos erat educatus ;... discerptum aliqui a senatu putant, ob asperius ingenium...* ; - 2. (Нума), *quem Curibus Sabinis agentem ultro petiuere ob inclitam uiri religionem ; ille sacra et caerimonias omnemque cultum Deorum immortalium docuit ;... eo denique ferocem populum redegit, ut, quod ui et iniuria occupauerat imperium, religione atque iustitia gubernaret ;* - 3. (Туллус) *cui in honorem uirtutis regnum ultro dation ; hic omnem militarem disciplinam artemque bellandi condidit...* ; 4. (Анкус строит мост Тибра и порт Остии), *iam tum uidelicet praesagiens animo, futurum ut totius mundi opes et commeatus illo ueluti maritimo Urbis hospitio reciperentur.**

19 Святой Августин, "Город Божий", III 15, восполняет этот пробел значительным образом; после цитирования *De Rep*, II 10 о смерти Ромула, он добавляет: "Цицерон, в книге, которую я только что цитировал, говорит о Тулле Гостилии, третьем царе, который также был поражен молнией, что римляне, однако, не верили, что он был возведен такой смертью в ранг богов, несомненно, потому, что они не хотели, приписывая это слишком легко второму, умалить честь, оказанную Ромулу". Из этого текста ясно, что Цицерон, хотя и передал легенду о Тулле, пораженном молнией, представлял эту смерть не как наказание, а как начало апофеоза.

20 В том же ключе, в главе XVII, Цицерон приписывает институт ликторов Туллу, а не Ромулу. Но как далеки мы от наглости "ужасного правителя"! Совсем наоборот: *ne insignibus quidem regiis Tullus, nisi iussu populi, est ausus uti. Nam ut sibi duodecim lictores cum fascibus anteire liceret...* Здесь начинается пробел в палимпсесте, но в "liceret" достаточно сказано, что Тулл просил и добился от народа, "чтобы ему было позволено", чтобы ему предшествовали ликторы.

В память о Гудмунде Бьорке

Три первобытных племени

Если не считать невероятных эпиграфических открытий, нет никакой надежды узнать, на каком принципе основывалась организация раннеримского общества. Достоверные данные по этой проблеме сводятся к следующему: древнейший Рим был разделен на три трибы, каждая из которых, в свою очередь, делилась на десять курий. Остальное - загадка. Летописная традиция, правда, сообщает названия этих племен, которые в наиболее распространенной форме и порядке звучат так: Titienses, Ramnes, Luceres, но эти названия, более чем вероятно, имеют этрусское происхождение, чего достаточно, чтобы доказать, что со второй половины царского времени древнейшая система, независимо от ее основы, уже претерпела изменения, прежде чем ее заменила на политической арене другая система племен, четыре племени с определенным территориальным определением, создание которых приписывается второму этрусскому царю, шестому Риму, Сервию Туллию. В историческое время первобытный строй проявился только в двух пунктах социальной организации: в курии, где куриатные комиции были сведены к нескольким религиозным или политико-религиозным должностям, и в названиях Titienses, Ramnes, Luceres, обозначающих не племена, а вековые эквиты. Рассказы о происхождении, являющиеся результатом работы анналистов,

объединили, как могли, часто неуклюже, скудные данные современного обычая и традиции о существовании пресвитерианских племен.

Помимо анналистики, существует не так много причин признать, что тридцать куриЙ первоначально были сгруппированы по десять в три трибы, но они имеют вес. Коллегии жрецов помнили, что когда-то они состояли всего из трех-шести человек, по одному-два на трибу (авгуры, весталки), а в Риме мы знаем, насколько серьезны и верны жреческие традиции. Даже в конце Республики на *comices curiates*, которые тогда символически сократились до собрания тридцати ликторов, по одному на курию, должны были присутствовать три авгура, что, кажется, подтверждает, что каждая группа из десяти куриЙ, каждое "племя", имело свою собственную. Само название *tribūnus* имеет архаичное происхождение и может означать только "глава племени", как *dominus* означает "глава дома"; однако в сервской организации и во всем, что от нее происходит, этот титул не имеет ничего общего с племенами "нового образца": Ни трибуны плебса, ни трибуны казны, ни военные трибуны не относятся к ним ни по способу назначения, ни по должностям; титул *tribunus Celerum*, занимающий почетное место в легендах об изгнании последнего Тарквина, сам по себе, каким бы архаичным он ни был, может относиться только к этрусским реформам, ко второй половине царского периода. Таким образом, до этрусской оккупации "трибуны" должны были быть вождями других "племен". В самом деле, о *tribuni militum* Варрон (*De la langue latine*, V 81) пишет, что они были так названы потому, что "раньше" каждое из трех племен Рамнов, Луцеров и Титиев посылало одного в армию (*tribuni militum, quod terni tribus tribubus Ramnium Lucerum Titium olim ad exercitum mittebantur*).

Однако в недавнем [исследовании](#)¹ молодой бельгийский ученый выдвинул аргумент против существования ромулезских племен на основании тех самых текстов, в которых говорится о титиенсах, рамнах и луцерах. Он считает, что только в очень поздний период, в конце II века до н. э., если я правильно понимаю, эти названия были истолкованы как названия племен. До этого они никогда не были чем-то большим, чем названия веков конницы, поскольку первобытная организация знала только одно деление людей - тридцать куриЙ. Господин Жак Пусе достиг этого результата, обнаружив хронологическую перспективу между часто противоречивыми традициями, зафиксированными в текстах; но я боюсь, что используемые им критерии, которые кажутся ему объективными и очевидными, во многом иллюзорны. Я ограничусь рассмотрением его отправной точки (с. 338-339).

Прежде всего, М. Пусе считает, что он может показать, что третье имя, *Luceres*, является поздней связью с одним из трех компонентов синецизма и, в более широком смысле, с частью раннеримского общества. Он использует Варрона, *De la langue latine*, V 55 :

С самого начала *Ager Romanus* был разделен на три части, отсюда и названия *Titenses*, *Ramnes* и *Luceres*. Эти названия были взяты, согласно Эннию, от Тития для титиенсов, от Ромула для рамненсов (*sic*), а для лукеров, согласно Юнию, от Лукумона. Но Вольний, писавший трагедии на этрусском языке, объявил все эти слова этрусскими.

Вот что господин Пусе сделал из этого текста:

Он говорит нам, что Энний уже связывал *Titienses* с *Титом Татием* и *Ramnenses* с *Ромулом*, но не знал о происхождении *Luceres*. Согласно Полиграфу, именно М. Юний Гракх, друг Кая Гракха в конце II века связал *Лукерью* с *Лукумоном*, этрусским принцем, который, согласно преданию, пришел на помощь Ромулу в борьбе с Татием. В конце Республики *Титиенсы* объясняли *Титом Татием*, *Рамненсы* или *Рамнесы* - *Ромулом*, а *Лукерсы* - *Лукумоном*.

Это значит взять из выражений Варрона гораздо больше, чем они содержат. Варрон не собирается приводить первого автора, ответственного за каждую из этимологий, о которых он сообщает, а просто известного или серьезного автора. Это очевидно в случае с Эннием, который просто задал ритм в гекзаметрах уже сложившейся летописной традиции, или, скорее, одного из вариантов этой традиции, и сам М. Пусе признает (р. 360), что "во времена Энния производные ab T. Tatius и ab Romulo были уже хорошо известны". То же самое, безусловно, относится и к Юнию Гракху, у которого Варрон неоднократно черпал информацию при написании этой группы глав в пятой книге, как отмечает сам М. Пусе (р. 339, п. 17): самые добросовестные из древних, не более чем многие современные, не считали себя обязанными возвращаться к первому свидетелю традиции, и Варрон сделал здесь, в интересах Энния и Юния, то, что позже комментатор Вергилия Сервий сделал бы в интересах именно Варрона (Comm. К "Энеиде", V 560), когда он отмечает, что "согласно Титу Ливию", имя и происхождение *Лукеров* неясны, но "Варрон говорит, что" Ромулу помогли "лукумоны" (следует явная аллюзия на Варрона V 46 о происхождении *Uicis Tuscus*), следовательно, эрго, *Лукерья* происходит от *Лукумо*, а *Lucimone Luceres dicti sunt*, очевидно, ссылаясь на отрывок, где Варрон записывает, не принимая, мнение Юния.

Во-вторых, из текста Варрона не следует, что Энний "не знал происхождения *Лукерьи*" или даже этимологии имени от *Лукумона*. Не помнить - не значит игнорировать. Точно так же, когда *Тит Ливий* (I 13,8) говорит, что *Рамненсы* берут свое имя от *Ромула*, а *Титиенсы* - от *Тита Татия*, но имя и происхождение *Лукеров* остается неясным, это не означает, что *Тит Ливий* не знал об этимологии *Лукумона*: как он мог проигнорировать ее? Оно встречается у Цицерона и Проперция, не говоря уже о Варроне, и, несомненно, было общепринятым. Выражение историка просто означает, что он не принимал ее, как и конкурирующую этимологию, принятую, в частности, *Плутархом*, от *lucus*.

Более того, г-н Пусе представляет работу *Тита Ливия* таким образом, что великое искусство этого писателя делает ее неправдоподобной (р. 346). В первой книге, в отношении *рамненсов*, *титов* и *луцеров*, он должен был вставить в свой текст без изменений "уведомление", в котором они упоминаются только как вековая конница и игнорируются как племена, а затем, гораздо дальше, в десятой книге, не обращая внимания на противоречие, другое уведомление, обозначающее их как племена. Поскольку первое "уведомление", кажется, может послужить ему аргументом, г-н Пусе использует его в полной мере: *Тит Ливий* будет здесь отголоском, единственным отголоском, традиции, предшествующей знаменитому Юнию; он будет свидетелем того состояния *анналистики*, когда три предполагаемых *пресвитерских* племени еще не были придуманы учеными. Есть, однако, и менее амбициозное объяснение. В своем кратком изложении деятельности *Ромула*, как после, так и до *синехий*, *Ливий* не останавливается на деталях; социальная организация, несомненно, кажется ему получившей свою

достаточную долю с упоминанием, сделанным как бы мимоходом, о тридцати куриях (I 13, 6-7); И когда сразу после этого (что, по крайней мере, говорит о традиционной связи между этими двумя подразделениями) он говорит о Рамненсах, Титиенсах и Лукерьях (I 13, 8), он знает, что несколькими страницами позже ему придется использовать эти имена в главах о Тарквинах, где они должны будут появиться, в соответствии с легендой Атта Навия, только как названия веков (I 26, 2); Следовательно, он представляет их именно как века, не вдаваясь в подробности, которые потребовались бы для объяснения того, что *Ramnenses*, *Titienses*, *Luceres* были надлежащими племенами, каждое из которых объединяло десять курий и в то же время предоставляло по одной центурии конницы. В десятой книге (6, 7), напротив, важно именно значение "племени", поскольку оно оправдывает статью о статусе авгуров во время принятия закона Огульнии: "То, что число авгуров тогда сократилось до четырех, я не вижу иного способа понять эту необычность, кроме как смертью двух из них; ибо неизменное правило авгуров (*inter augures constat*) состоит в том, что их число всегда нечетно (*imparem numerum debere esse*): Таким образом, вначале каждое из трех племен *Ramnenses*, *Titienses*, *Luceres* имело своего авгура (*suum quaeque augurem*) и что в случае увеличения эти жрецы добавляли коллег в той же пропорции, - как и было на самом деле в данном случае: к четырем оставшимся в живых добавлялось пять, так что из девяти племен каждое имело трех авгуров (*ut terni in singulas essent*). " Здесь стоит повторить, что коллегия авгуров была особенно консервативной [средой](#)².

Настоящая проблема кроется в другом - но проблема ли это вообще? Во времена Августа авторы теории происхождения Римской империи четко разделились на две группы: одни признавали только два компонента - латинов Ромула и сабинов Татия; другие считали три, предоставляя Ромулу поддержку этрусского контингента, привезенного Лукумоном. Проперций и Вергилий, друзья Мецената, отдавали предпочтение варианту с тремя расами; после устранения Мецената Овидий всегда придерживался только варианта с двумя расами, хотя однажды он позабавил себя насмешливым намеком на [другую](#)³. Помимо личности, влияния или немилости Мецената, существует старый спор: Этрурия давно "переварена" Римом, но не забыто, что вплоть до Самнитских войн она неоднократно подвергала Рим смертельной опасности; на протяжении веков, пользуясь этрускими гаруспиками, римляне не доверяли им и при первом же намеке на подозрение карали их как предателей. Нужно ли было наказывать или прощать, отвергать или принимать этих недавних врагов при написании оригинальной Вульгаты? Писатели, конечно же, не стали дожидаться эпохи Августа, чтобы задать себе этот вопрос и дать на него противоположные ответы. Энний, поэт-патриот, предпочитал две расы и поэтому не говорил о Лукумоне и не принимал объяснение Лукумона для Лукерьи; менее националистичные по своей природе ученые должны были по крайней мере разделиться, и некоторые, среди которых М. Юний Гракхан, несомненно, был только представителем, выбрали три расы. За неимением достаточного количества древних текстов, невозможно привести все это в хронологию.

Другие аргументы М. Пусе не более убедительны. Например, он придает большое значение грамматической форме имен: текст, в котором Лукерья называется *Lucer (n) e (n) ses*, автоматически представляет собой более позднюю традицию (p. 355). Это не точно: автор мог изменить *Luceres* в соответствии с *Titienses*, сохранив при этом старую информацию. Или, когда Сервий в длинном примечании, которое он прилагает к "Энеиде", V 560, приводит *Ramnenses*, как родительный падеж множественного числа,

Ramnetum, неправильно заключать из этой "очень любопытной формы", что мы находимся "перед лицом поздней версии" (с. 359); напротив, совершенно понятно, что комментатор Вергилия, знакомый со своим автором, должен был придать племенному имени Ramnes склонение на -t-, которое сам Вергилий придает имени воина Rhamnes (внимательный Rhamnetem) в Canto IX, 325.

Так что попытка господина Пусэ не смогла сдвинуть проблему с места: после него пресвитерианские племена не стали ни более, ни менее последовательными, ни менее, ни более загадочными. Остается документация с ее неясностями и противоречиями.

Долгое время я пребывал в иллюзии, что моя работа может пролить свет на эту тьму. Между 1938 и 1948 годами доминирующее значение, которое я признавал в архаической римской идеологии в структуре трех функций (Юпитер, Марс, Квирин), в частности, трифункциональная интерпретация легенды об образовании Рима из трех этнических компонентов (латины полубога Ромула, царя под знаком Юпитера; этруски военного техника Лукумона; богатые сабиняне Тита Татия) привела меня к тому, что в Titienses, Ramnes, Luceres - которых некоторые античные авторы отождествляют с этими тремя компонентами - я узнал три племени с функциональным определением: Как индоиранцы и кельты в идеале, а иногда и на деле делили свои общества на жрецов, воинов и пастухов/земледельцев, так и первобытные римские племена должны были быть, полностью или частично, ориентированы на одну из трех функций: управление священным, военное дело, производительность. Эта точка зрения вызывает множество трудностей и подвергается серьезной критике. В 1948 году я придал ей четкую форму, которая, как мне казалось, исключала основные из них, но, с другой стороны, умножала гипотезы⁴.

За последние двенадцать лет, более четко осознав правила и ограничения сравнительного метода, разработанного с 1938 года, я, если можно так выразиться, поставил точку в этой проблеме. Индоевропейские сравнения позволяют выявить и изучить архаичную идеологию в Риме; они не позволяют реконструировать факты, ни событийные, ни даже институциональные. Более того, несомненно, что люди, которые в IV - начале III века писали историю престижного происхождения Рима, уже не знали ничего о событиях или организации доэтрuscoго Рима, И именно эта скудость информации позволила им составить свою картину с помощью легенд, выражающих старую политико-религиозную доктрину о трех функциях, которая, как это часто бывает, продолжала навязываться людям, несмотря на то, что она была почти полностью исключена из текущих событий. Поэтому бесполезно пытаться с помощью этих легенд, маскирующихся под историю, обнаружить подлинные истоки, которые они даже не приукрашивают. Не дело сравнительного историка добавлять новые гипотезы о фактах ко всем уже накопленным недоказуемым. Что касается истории, то единственная услуга, которую он оказывает, - это консультирование историков, чтобы облегчить им осторожность, показывая им, что легенды, над которыми они всегда склонны работать - двух- или трехэлементный синекдизм; типы четырех доэтрuscoких царствований - это построенные, значительные, философские рассказы, в значительной степени предшествующие Риму. Здесь будет полезно прояснить два момента этой самокритики и, в заключение, напомнить о факте, на который я указал в 1954 году, но который не получил большого отклика, и который, что бы там ни говорили, идет в разрез с моей прежней химерой.

1 Jacques Poucet, *Recherches sur la légende sabine de Rome*, Louvain, 1967, pp. 333-410. Другой момент этой книги (анализ начала первой римской элегии Проперция) был рассмотрен в *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 332, n. 1.

2 V. *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 93-98.

3 В истории о похищении сабинянок, *Art d'aimer*, I 101-132, где Овидий делает несколько аллюзий на Propertius, IV 1, имена трех этнических компонентов непринятой им версии сведены вместе, но этрусски сведены к роли гистрионов.

Primus sollicitos fecisti, Romule, ludos,

кум иуум уидуос рапта сабина уирос

...

Dumque, rudem praebente modum tibicine Tusco,

ludius aequatam ter pede pulsat humum,

в медууме правды (*plausus tum arte carebat*)

rex populo praedae signa petendae dedit.

Вообще говоря, в "Фастах" Овидий упоминает этрусков как традиционных врагов Рима только в связи с победами, одержанными над ними консулами и диктаторами (I 641; II 208, 212; VI 201, 361). В отличие от Вергилия, он объединяет их всех с Мезенцием в его враждебном отношении к Энею ("Метаморфозы", XIV 452; "Фасты", IV 880). См. "Grandeur et décadence des Etrusques chez les poètes augustéens", *Latomus*, X, 1951, p. 293-296 (о Propertius, IV 2).

4 Юппитер, Марс, Квири́н IV, с. 155-170.

Установлено, что легенда о "первой войне Рима", завершившейся синецизмом римлян, возможно, этрусков и сабинов, является историзацией, актуализацией в итальянском ландшафте старой традиции о формировании полноценных трифункциональных обществ¹. Описание трех элементов постоянно, и Проперций (IV 1, 9-32) лишь подчеркивает сильные стороны вульгатного нарратива, когда описывает - до войны, не говоря уже о войне - соратников *братства* исключительно по управлению и культу, Лукумона как чисто военного лидера, Татия как типичного владельца отар овец. Только недавно и подробно я развил эту экзегезу² и не буду к ней возвращаться. Но когда Проперций делает вывод из своего дифференцированного представления трех компонентов

hinc Titie (n) s Ramnesque uiri Luceresque Soloni,

Учитывая, что каждое из названий племен явно связано с одним из трех упомянутых выше героев-эпонимов (*братья*, просвещенные Ремом, Лигмон-Лукумо, Татий), можем ли мы заключить, что функциональная характеристика этих эпонимов (и, явно или виртуально, их спутников) отражается в племенах и распространяется на них? Возможны оба ответа. Может показаться естественным, что поэт или, скорее, школа анналистов, которой он следует, должны были довести рассуждения до логического конца и считать, что, став Лукерьей, Лукумон де Солоний и его спутники, например, не изменили ни своей природы, ни своего рода занятий. Но с таким же успехом анналисты могли бы признать, что, объединившись синецизмом, три группы людей, утратив этническую ценность и став однородными и одинаково патриотичными римлянами, также объединили и смешали свои специальности, свои функциональные достоинства. Но, прежде всего, этот ответ не имеет последствий для истории в современном смысле этого слова. В любом случае, мы затрагиваем только чувства анналистов, и даже если анналисты признают, что три племени сохранили функциональные характеристики трех групп, из которых они произошли, это ничего не доказывает о *реальных* первоначальных ценностях племен и может быть лишь эффектом логической спирали.

Поэтому должны быть причины, выходящие за рамки легенды о синецизме, чтобы навязать функциональную интерпретацию трех племен, либо отдельно, либо в дифференциальной таблице. Однако причины, которые я изложил в 1948 году, не применимы. Они ошибочны для титиенсов (в этом отношении критика М. Пусе кажется мне обоснованной) и, в случае с лукерьями, искусственны: нет уверенности, что лукреции способны пролить свет на лукерьев, а специфически военный характер лукреций не очевиден, а выведен. В случае с Рамнами ситуация на [первыйлучше2](#) взгляд. Если выражение *celsi Ramnes*, которое мы однажды читаем у Горация, ничему не учит, то, с другой стороны, я утверждаю (и в этом вопросе критика М. Пусэ необоснованна), что использование этого имени в "Энеиде" (IX 324-328) имеет большое значение. Не может не быть, что поэт назвал "Рамнесом" героя, которого он определяет и как *rex*, и как *augur*, то есть по самому описанию Ромула, того Ромула, спутников которого Проперций также описывает в двойной картине политической организации (царь, сенат, народное собрание) и культов, принесенных из Альбы. Но это замечание не имеет того значения, которое я придавал ему между 1938 и 1948 годами. Вергилий с удовольствием давал итальяским противникам Энея имена, взятые из старой "истории"; в армии Рутулов и Лаврентьев мы находим Нуму, Рема; но вводить Ромула на простом английском языке было недопустимо: имя предка-основателя не мог носить никто до него, и, кроме того, было бы неприлично чествовать противника этих других предков, троянцев, причем побежденного, убитого противника; Поэтому поэт заменил Ромула эквивалентом, а для этого он превратил название племени, которое традиция выводила от Ромула, *R(h)amnes*, в имя отдельного человека, и применил к нему двойное определение, благодаря которому Ромул был узнаваем как *rex* и *augur*. Это ничего не говорит нам о том, как Вергилий и его современники воспринимали рамнов как группу.

★

Именно на этом чистом листе в 1954 году я подготовил доселе забытый текст Иоанна Лидийского. Это была часть исследования символических цветов - белого, красного, синего, зеленого или черного - присвоенных несколькими индоевропейскими народами трем терминам структуры функций: в древности индийцы, иранцы и хетты, в частности, использовали эти цвета для обозначения либо степеней божественного или человеческого общества, либо, по крайней мере, трех принципов этого [разделения3](#). В ряде важных

случаев римляне также использовали этот функциональный символизм, который Греция, по-видимому, проигнорировала и поэтому не смогла передать им.

У нас нет древних описаний гонок на колесницах, которые получили широкое распространение только при Империи, прежде чем она тиранила Византию, но происхождение которых традиционно приписывается Ромулу и которые часто упоминаются в истории Республики. Плиний, по крайней мере, упоминает (*Естественная история*, VII 53, 186) в период до 77 г. до н. э. *o russatus (russeus) auriga*, его *fauentes* и *adversa studia*, т. е. о маневрах соперничающих фракций. Это гарантирует, что в последние века Республики и, несомненно, гораздо раньше, существовало различие между *альбати*, *руссати*, *уридами* и, возможно, *уенетами*.

Белый, красный, зеленый и синий действительно были цветами шлемов водителей колесниц в исторические времена, но некоторые ученые считали, что система четырех сроков была усовершенствована более ранней, плохой системой двух или трех сроков, что не является неправдоподобным, поскольку Домициан безуспешно пытался добавить другие цвета, пурпурный и золотой, к традиционным четырем. Именно этот предмет я изучал в 1954 году в следующие [сроки](#)⁴.

Те, кто предоставляет нам информацию с опозданием, повторяют многочисленные предположения о символизме этих цветов. Очень рано, несомненно, возможно, еще до греческого влияния, и в любом случае щедро и непринужденно, как только астрология утвердилась на берегах Тибра, и все более изобретательно впоследствии, дешевые мыслители связывали четырех конкурентов и их цвета либо с четырьмя временами года, либо с четырьмя стихиями, в то же время удивляясь тому, что в форме и составных частях цирка можно обнаружить целую вселенную в миниатюре. В 1927 году Пьер Вьюмье с большой тщательностью собрал и классифицировал все, что осталось от этих рассуждений Тертуллиана, Кассиодора, Исидора Севильского, Кориппа, Цедрена, Малала и [Лидуса](#)⁵.

Последний заслуживает особого внимания, потому что, хотя он описывает в целом те же космические соответствия, что и другие авторы, он сопоставляет их с последовательной и совершенно иной доктриной, основанной на чисто римских терминах, которая, если она подлинная, представляет большой интерес для наших исследований.

Все, что осталось от Иоанна Лаврентия Лидийского, писавшего в Византии в первой половине VI века, - это три трактата, два последних сильно изуродованы: один о небесных блужданиях, полный сведений о науке авгуров и религии этрусков и римлян; один о римских магистратах; и один о месяцах, т.е. календаре и праздниках Рима. Морис Круаде дал хорошую характеристику этому [ученому](#)⁶: "Что делает трактаты Лаврентия столь ценными, так это то, что в его распоряжении было большое количество специальных работ, ныне утраченных, из которых он извлек множество информации. Но делал он это не критично, неинтеллигентно, смешивая множество ошибок с точной информацией. Кроме того, у него нет писательского таланта, а его собственный стиль представляет собой нелепую смесь жеманства, риторики и вульгарности. Короче говоря, один из тех мелких писателей, столь же раздражающих, сколь и незаменимых, благодаря которым мы наслаждаемся небольшой независимостью от главных свидетелей древности.

О происхождении Рима Иоанн Лидийский в трактате *"О магистратах"*, I 47, дает указание, которое согласуется с результатами моего исследования и, в частности, с предложенной мной интерпретацией Проперция, IV 1, 9-32: для него три первобытных римских племена определялись различными социальными функциями. Сначала Иоанн обобщает доктрину Диодора Сицилийского (I 28)⁷, согласно которой кастрированная структура позднего Египта послужила образцом для трехчастного деления афинского общества, которое включало класс евпатридов, посвятивших себя мудрости и рассуждениям, класс земледельцев и воинов и класс ремесленников. Затем он добавляет: "Римляне, которые во всем соперничали с афинянами, также распределяли свой народ подобным образом и, в соответствии с трехчастным делением общества, называли *племена*, что по-гречески звучит как *φυλαί*".

К сожалению, мы не можем точно сказать, что означают эти строки. Сближает ли Иоанн римские племена с афинскими просто как троичное деление общества? Или же он допускает для трех римских племен, "подражавших" Афинам, то же функциональное определение, которое он вспоминает для *φυλαί*? Была ли идея сравнения у него самого, или он переписывает, как это чаще всего бывает, утерянного автора? Другой текст более точен и более интересен.

В трактате *"О месяцах"*, IV 30, в конце февральского досье и, несомненно, в связи с *"Эквиррией"*, Иоанн снова мимоходом упоминает это примитивное тройное деление Рима, и именно в связи с гонками колесниц, для которых он представляет римскую теорию, любопытно перемешанную без всякой заботы о связности с обычной астрологической мешаниной. Здесь, очищенные от всего остального, представлены фрагменты теории:

"Когда римский народ был разделен на три части, каждая из этих φυλαί называлась племенем, а их вожди - трибунами. Они отвечали за правильное проведение скачек, и поэтому и сейчас трибун руководит уолуптатами, то есть удовольствиями (sic)... В гонках участвовали не четыре, а три колесницы. Первые (sic) были russati, то есть красные, вторые albatī, то есть белые, остальные uirides, то есть зеленые, то, что сегодня называют prasini. Они считали, что красные принадлежат Марсу, белые - Юпитеру, а зеленые - Венере. Позже они добавили к ним uenetum, синий..."

Чуть дальше, посреди мистических уравниваний обычного типа, связывающих эти цвета с четырьмя стихиями, Иоанн приводит еще один список соответствий между цветами (которых, на этот раз, четыре) и богами: зеленый цвет принадлежит самому Риму под именем Флора, "как мы [, византийцы,] называем [новый Рим]" *Ἀνθούσα*, Прощающий; белый - Воздуху (без указания бога); красный - Марсу (без указания элемента); синий - Сатурну или Нептуну (*id.*). И он добавляет, что римляне считали дурным знаком, когда зеленая колесница приезжала последней, потому что тогда сам Рим казался побежденным.

Иоанн, конечно, не изобрел все это: он нашел, по крайней мере, у двух авторов эти схожие и примиримые доктрины, или, скорее, эти две формы доктрины, суть которых заключается в следующем.

Согласно первому автору, первоначально гонки проводились на трех колесницах, очевидно, в связи с тремя племенами, упомянутыми в начале отрывка - тремя племенами, которые в трактате *Des Magistrats*, возможно, согласно тому же источнику, сравнивались с афинскими племенами, функционально определяемыми

мудростью, боевой силой и сельским хозяйством, техникой ремесла. Колесницы (или кучера) были окрашены в красный, белый и зеленый цвета соответственно, и эти цвета также ассоциировались с Марсом, Юпитером и Венерой соответственно.

Венера - неплохой покровитель третьей функции, но она не может быть [древней8](#). Второй автор, напротив, придерживается очень правдоподобной, аналогичной и эквивалентной точки зрения, приписывая зеленый цвет [Флоре9](#) и уточняя: "Флора как Рим". На самом деле Флора - это старое божество из "круга Квирина", божество плодородия, которому это приравнение к [Риму10](#) также придает аспект третьей функции, не менее существенный, чем плодородие: отождествление с массой, значение, очень близкое к значению Квирина (ср. *Квириды*)[11](#).

В этом втором списке, где три из четырех цветов (красный, зеленый, синий) связаны с личными богами (Марс, Флора-Рим, Сатурн или Нептун), соответствие "белый-воздух" несопоставимо. Несомненно, это не более чем уклончивое выражение, в котором Юпитер заменен небесным элементом, который в балете элементов и цветов Исидор, Малалас и Цедренус также объединяют с белым (Тертуллиан говорит несколько иначе - "зефиры"). Древнейшая римская традиция допускала такой сдвиг: Юпитер из примитивной триады "Юпитер Марс Квирина" также является Дием (даже выше всех Диев, судя по имени его фламины, *Диалис*), и Фест, желая определить его сущность по отношению к *ordo sacerdotum*, выражает ее словом *dium*, "часть мира, расположенная над землей", что очень близко к ἰδῆρ Иоанна Лидийского.

Все это слишком связно, а главное, слишком по-римски, чтобы не привлечь внимания. Тем более что в одном месте другие авторы дают подробное подтверждение: Тертуллиан и Исидор, которые нигде больше не упоминают богов (кроме Terra Mater, которую Тертуллиан связывает с зеленым цветом), также называют Марса в связи с красным цветом, причем последний вспоминает по этому поводу, что Марс был отцом римлян и что римская *уэксилла* окрашивалась в [алый цвет12](#)).

Но только у Иоанна Лидийского мы находим и утверждение о том, что первобытная система состояла из трех терминов, и, сразу после этого, тройную параллель трех племен, трех цветов - красный-белый-зеленый и трех функциональных богов - Марса, Юпитера, Венеры (или Марса, воздуха, Флоры-Ромы). Появившаяся здесь божественная триада - явный вариант прекапитолийского племени, выражающего три функции. Во всем индоевропейском мире триада цветов также символически охватывает три функции. Так не естественно ли предположить, что триада племен вместе с этими двумя также понималась как распределенная, по крайней мере в идеале, по трем функциям? Несколько подробных размышлений придадут правдоподобие указаниям Иоанна Лидийского.

Добавление четвертой колесницы и четвертого цвета к трем уже существовавшим хорошо объясняется тем, что мы знаем об истории Рима: сам Рим в конце царствования, согласно традиции, перешел от системы трех племен к системе четырех (с местным распределением). Когда была проведена эта реформа, разве не естественно, что число колесниц, если они были связаны с племенами, также должно было быть увеличено на [одну13](#)? Напротив, утверждение [Тертуллиана14](#), например, о том, что первоначально было только две колесницы двух цветов, к которым потом добавили еще две, основано не на какой-либо идентифицируемой римской реальности, а лишь на символической конструкции: два основных цвета, белый и красный, символизировали зиму и лето, *ob niues candidas, ob solis ruborem*.

Отталкиваясь от системы трех терминов "белый, красный, зеленый", легко понять, почему был выбран синий, когда понадобился четвертый цвет. Зеленый и синий - это как бы две характеристики одного и того же цветного впечатления, которое трудно определить [по-французски](#)¹⁵, но которое было выражено латинским словом *caerul(e) us*: Во-первых, "синий", поскольку Энний писал *caeli caerulatempla* и, кроме того, прилагательное *tif* образовано путем диссимиляции от *caelum*, но и "зеленый", поскольку Энний снова говорит о *caerula laetaque prata*, и в то же время "темный" или "черный", поскольку Вергилий и многие поэты считают его inferнальным цветом, Сервий, комментируя Вергилия, делает его архаичным синонимом *niger*, а глоссарий определяет его как *niger cum splendore*¹⁶. Таким образом, древняя палитра была соблюдена, насколько это возможно, что соответствует консервативному духу римской религии; просто третий цвет был [разделен](#)¹⁷.

Ценность этого свидетельства о племенах зависит от того, насколько мы можем доверять римским источникам об Иоанне Лидийском и, что касается их использования, самому Иоанну. По крайней мере, их не следует *игнорировать*.

¹ *Mythe et Épopée*, I, 1968, вторая часть: "Naissance d'un peuple". ² *Ibid*, pp. 304-336.

² Это взято из *Mythe et Épopée*, I, p. 433-434 и p. 434, n. 5.

³ *Rituels indo-européens à Rome*, p. 45-61 (III, *Albati russati uirides*); ср. p. 63-70 (IV, *Vexillum caeruleum*); см. также Jan de Vries, "Rood, wit, zwart", *Volkskunde* (néerlandaise), II, 1942, p. 1-10.

⁴ *Ритуалы...*, p. 52-56.

⁵ "Цирк и астрология", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, XLIV, 1927, pp. 191-195, со значительными примечаниями.

⁶ *Histoire de la littérature grecque*, V, 1901, p. 1023-1024.

⁷ Этот автор изменяет афинскую, ионийскую систему, в которой четыре племени (φυλᾱί) определялись фактически, по крайней мере теоретически, по образу жизни (βίαι), который в лучшем случае изложен в Strabo, VIII 7 (пахари, ремесленники, жрецы, солдаты). Здесь это не имеет значения: Иоанн Лидийский, или, скорее, его источник, предпочел аберрантное, но трехчастное изложение функциональных племен Афин, потому что оно совпадало по количеству подразделений с архаичной римской системой.

⁸ *Архаическая римская религия*, стр. 409-411.

⁹ *Ibid*, p. 269. Древние не раз проводили связь между Флорой и Венерой - и удовольствиями Венеры.

¹⁰ Нет никаких оснований отвергать указание (повторенное Лидом, IV 50-51) на то, что Флора была священным именем Рима. Напротив, ее другая, хорошо засвидетельствованная ассимиляция с Аккой Ларенцией (как и та, она была богатой куртизанкой, сделавшей римский народ своим всеобщим наследником: этиологический миф о Флоралии)

подтверждает этот факт: А. Brelich, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, 1949, p. 37. В частности, нет оснований думать, что это отождествление с Римом является постфактумным переносом с его греческого перевода "Ανθούσα, имени, которое Константин дал Новому Риму, на греческий Рим, Константинополь: напротив, поступок этого основателя лучше понять, если Флора под своим латинским именем была достоверно и традиционно отождествлена с первым Римом. Наконец, деталь, которую затем фиксирует Лидус (страдания римлян, когда колесница Флоры прибыла, теряясь), кажется "прожитой".

11 Архаическая римская религия, с. 165-166.

12 Тертуллиан, *Des spectacles*, IX 5; Исидор Севильский, *Этимологии*, XVIII 41, 2.

13 Кедрен, 1.1, стр. 258, также связывает четыре цвета цирка с четырьмя частями города, но анахронично приписывает это четырехчастное деление к истокам, к самому Ромулу, который, как говорят, сделал его "в честь четырех элементов".

14 *Loc. cit.*

15 Убыхи, близкие родственники черкесов, используют одно и то же слово для обозначения цвета неба и листвы. Ср. также значения валлийского *glas*.

16 См. статью *caeruleus* в *Тезаурусе*, а также J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 162-171.

17 В отличие от Индии, которая перешла от трех к четырем функциональным классам и ввела совершенно новый цвет - желтый.

Отто Хёфлеру

Мужчина: *ner-* и *uiro-*

Во всех индоевропейских языках для обозначения человека используется несколько слов. Различия в значениях не всегда очевидны, и большинство балансов было достигнуто независимо в каждом языке или группе языков.

В латыни есть только *uir* и *homo*, которые также известны в умбрийском (*u*, в случае с последним, в оскском), причем второе из них за пределами Италии имеет корреспондента только в германских и балтийских языках, а первое встречается в кельтских, германских, балтийских и индоиранских. Два других имени для человека отсутствуют, то, которое является *Mann* (*Mensch...*) в немецком и *mánu* (*manuṣya...*) в санскрите, то, которое является в греческом *ἄνθρωπος* и также известно в албанском, армянском и индоиранском языках. Сейчас эта фамилия сохранилась в других италийских языках, и в одном из них, умбрийском, она образует с корреспондентом *uir* структуру, которую интересно сравнить с той, что образуют *nár* и *vīrá* в [индоиранском](#)¹.

¹ Первая часть этой статьи взята из книги "*ner-* et *uiro-* dans les langues italiques", *Revue des Études Latines*, XXXI, 1953, pp. 175-189.

В индоевропейском языке было два слова для обозначения мужского пола, в частности, в отличие от женского, из которых большинство производных языков сохранили только одно: греческий и армянский - **ner-*, гэльский, германский, балтийский и классическая латынь - **uīro-*. Только индоиранские языки, с одной стороны, и часть италийских языков, с другой, имеют оба одновременно, и эту встречу следует добавить ко всем тем, о которых сообщают П. Кречмер и Ж. Вендриес между дальним востоком и дальним западом домена - встречу не просто слова, а артикуляции двух слов, что более интересно для понимания идеологии. Это действительно артикуляция: там, где они существуют одновременно, **ner-* и **uīro-* не являются синонимами; они определяются по отношению друг к *другу*¹.

Именно в индоиранском языке, благодаря обилию документов, это различие прослеживается лучше всего. Конечно, это не то различие, которое постоянно и обязательно выражается, всегда присутствует в сознании тех, кто говорит или *сочиняет*²: каковы бы ни были конкретные нюансы каждого из двух названий для мужчины как самца, в большинстве контекстов дифференциальное ограничение или ограничения были бы лишь напрасной тонкостью, и каждое из двух побуждает взять на себя всю полноту понятия, чтобы они могли казаться взаимозаменяемыми. В тот момент, когда, например, поэт противопоставляет мужчину женщине как оплодотворителя оплодотворенной, в резонанс вступает другая, отнюдь не совместимая оппозиция - сильный пол и слабый пол. И наоборот. Индра, если взять только один яркий пример, будет поэтому называться и *vīrá*, и *nár*³. Фундаментальное различие тем не менее существует и проявляется, всегда в одном и том же смысле, в формулах религиозного или политико-религиозного значения, или классификационных, то есть в тех, где важно, чтобы слова соответствовали своему строгому определению.

В этих привилегированных для наблюдателя обстоятельствах принцип распределения смыслов очевиден, и он связан с трифункциональным разделением мира и общества, которое индоиранцы унаследовали от индоевропейцев и которое они сделали процветающим - функция религиозного суверенитета, функция физической силы (в основном военной), функция плодородия, процветания и "массы": *В ведийском санскрите, как и в авестийском, nár - слово второй и первой функции, vīrá - слово третьей функции.*

О значении второй функции для *нар* можно судить по следующим фактам.

За исключением *Xth* книги, в *Р̥гВед*е только один раз систематически представлены не три *варны* (брахманы, *кшатрии*, *вайшьи*), а три их принципа, их сущности, каждая из которых сопровождается понятием, являющимся ее примером. Это молитва, обращенная к определенным богам, и три последовательные строфы начинаются с симметричных стихов (VIII 35: 15, 16, 17):

Фавор *брахман* (нейтральный, сущность первого функция), поощрять молитвы (*dhíyah*).

.....

Любите *kṣatrá* (нейтральный, сущность второго функция), благоволить к мужчинам (*nṛṇ*).

.....

Благоволите к коровам (*dhenūh*), благоволите к висам
(кланы, множественное число от *viś*, сущность третьей функции).

Мы видим, что ряд сущностей (наука о мистических связях; власть, поддерживаемая временной силой; каркас всего социального тела) здесь удваивается рядом понятий (молитвы, воины, коровы), где воины называются, кратко, *nar*⁴.

То же самое можно сказать и об *Авесте*. Сначала в зороастрийской *Гатхе*, самой древней и лингвистически наиболее архаичной части сборника. Развивая замечание Хр. Бартоломея, М.Э. *Бенвенист*⁵ показал, что в *Ясне*, XL 3, вводится социальная тройственность. Зороастрийский жрец говорит:

Проследи, о Ахура Маздах, чтобы воины (*nar*) были верны Арте (зороастрийскому порядку и моральному закону), привязаны к Арте; чтобы земледельцы (*vāstrya*⁶) были пригодны для долгого, счастливого и прочного общения, и чтобы и те и другие были преданы нам (*ahmaibyā*, жрецам)⁷.

В постгафической *Авесте*, наряду с официальными названиями трех социальных классов, сохранилось и классификационное использование *nar* - и никогда *vīra*. В *Яште* V, *Яште* вод, посвященном возвеличиванию богини Анахиты, сам Ахура Маздах обращается к ней (85-87)⁸:

Призови сильных воинов (*nara*⁹ čit yōi taxma)..., призови молящихся жрецов (*āθravanō*¹⁰ marəmnō)..., призови юных дев... и рожениц¹¹....

Формальное использование *vīra* совершенно иное. Во многих молитвах "Р̥гВед" просит о богатстве аналитически: богатство в этом, в том, в этом и еще раз в этом. Затем мы встречаем последовательности омологичных терминов, перечисления прилагательных на *-vat* ~ *-mat*, означающие "обеспеченный", иногда взятые содержательно: слово "богатство" остается произнесенным, что встречается только в таких случаях и подчеркивает формальность выражения. Так, среди многих других текстов, IX 63, 18, спрашивает Сома:

Прояснив себя, дай богатство в золоте, богатство в лошадях, богатство в людях, принеси прибыль в волах (*ā pavasva hīraṇyavad áśvāvat soma vīrávat vājaṅgómantam ā bhara*).

С другим суффиксом, IX 36, 6, по-прежнему говорится о Соме:

Ты поднимаешься на задворки неба, о Сома, о мастер силы, ищешь лошадей, ищешь волов, ищешь людей (*aśvayúr gavyáyúh... vīrayúh*).

В подобных формулах Р̥гВеда не использует *nṛvát*, вместо этого точно указывая на воинственные качества (*nṛvát śárman*, "[мужественная защита](#)¹²").

В *Авесте* ситуация та же самая, и она еще лучше подчеркнута. Жрецы иногда просят защиты для мужчин (*нар*) и скота (*пасу*) дома: так, *Ясна*, 4, [513](#); но это *нар*, представленный во всем своем достоинстве, скорее противопоставленный скоту, как в *R̥V*, VIII, 35, 16-17, цитированном *выше*, *nṛṇ* и *dhenúh* по-разному воплощают воинственную функцию и функцию процветания. С другой стороны, именно *vīra* постоянно используется в выражениях, весьма нелестных для человека, типа (*Yašt* X 28; XIII 52): "стада скота и людей", *gēušča vaθwa vīraṇamčā*, или снова (*Yasna*, 31, 15, в аблативе): "скот и люди (собираательное единственное число) земледельца", *vāstryehyā.. pəsəuš vīrāatčā*. В *Авесте* даже есть выразительная архаичная формула для таких случаев: в двойном поединке часто говорится *pasu vīra* (род. *pasvā vīrayā*, дат. *pasubya vīraēibya*) "звери и люди попарно" - и никогда, конечно, эти "люди" не являются воинами.

Противопоставление, наблюдаемое таким образом, совершенно [очевидно](#)¹⁴. Она подтверждается в ведийских и авестийских производных и соединениях *nar* и *vīra*¹⁵. Типичный воин *Авесты* и персидского эпоса, *Kərəsāspa*, постоянно носит эпитет *naire*. *ṇanah* "героически настроенный", как и ведийское прилагательное *nṛ-mānas*, пять раз из девяти является эпитетом бога-воина Индры: **vīramānas* не существует, *vīra* интересен не умом, а телом. Что касается собственно членов тела, то здесь действительно упоминаются *nṛ-bāhú* - "руки воина" (*R̥V* IX 72, 5, в связи с Индрой); но для обозначения инструмента работы плоти - еще одного сектора третьей функции - в самом акте деторождения, в очень грубой строфе X 61, 5, говорится [vīrá-karma](#)¹⁶: было бы нелепо сказать **nṛ-kárma*, что означало бы "подвиг". Наконец, не следует забывать, что имя *Индры*, *Índara*, канонического бога второй функции, лучше всего объясняется как родственник *nar* (**ə2nro-*).

Однако в Ведах *nár* встречается не только на втором уровне. Как и производное от него *nára* (несомненно, основанное на винительном *падeжe* *náram* от *nár*), оно часто используется для описания существ первого уровня: *nár* и *nára* применяются к жрецам, жертвователям, "покровителям" и самим богам, а не только к Индре. Кроме того, Луи Рену в своих "*Жизнеописаниях и исследованиях*" охотно переводит эти слова как "элитный человек", "квалифицированный человек", всегда противопоставляя их "экономически полезному человеку", [vīrá](#)¹⁷.

*

Как это часто бывает, Индия и Иран проливают свет на Италию.

В классическом Риме осталось только одно слово, *uir* (*uiro-*), ответственное за всех возможных оттенков слов "манн", "герой", а также "муж", "индивидуум" или "человек вообще". Более радикально, чем кельтские языки, которые также утратили **ner-*, но сохранили производное **nertu-* (ирл. *nert*, галл. *nerth*) "сила", латынь создала *uirtus*, означающее "мужественный". Устранение **ner* - лишь один частный случай в генеративном и далеко идущем процессе, который в высшей степени показателен для реформ, приведших к возникновению Рима из группы индоевропейцев: полное исчезновение, без исключения, или, по крайней мере, снижение уровня древних слов воинской функции в латыни,

отсутствие какого-либо соответствия, поддерживаемого с обеих сторон на своем уровне, с технической и моральной лексикой ведийского [воина18](#), в то время как латынь так точно сохранила, с теми же употреблениями, что и ведийская и авестийская, так много слов магической и политико-религиозной функции.

Но есть один момент, где две другие функции встречаются с первой в ее драгоценном консерватизме: религия, их религии. И здесь, как мы и надеялись, появляется след того положения дел, которое мы только что проанализировали у индоиранцев.

Во-первых, канонический бог третьей функции, *Квирин*, бог римской массы, бог, который *восхваляет раси* и чей фламмин занимается лишь тем, что предоставляет свои услуги сельскохозяйственным [божествам19](#), в самом своем имени **Co-uirī-no-* выделяет *uiro-*, либо прямо, либо через собирательное **co-uir-i°/ā-20*. Вместе с *Квирином* и в знак солидарности *квириты*, т.е. **co-uirī-t-*, - это римляне, занимающиеся мирными делами, в противоположность *воинам* Марса. Эти существительные, как показали, в частности, М.П. Кречмер и М.Э. [Бенвенисте21](#), основаны на понятии "воссоединенные *uirī*", но *uirī* в древнем, дифференциальном смысле, который индоиранское *vīrā* имеет в формальных выражениях: люди третьего уровня (массовая, сельская, гражданская и благополучная жизнь), в отличие от второго.

Это значение подтверждается умбрийским эквивалентом *Quirinus*, последним членом триады *Iguvium*, *Dio-* (*Iuu-*), *Mart-*, *Vofiono-*. *Вофионо-* блестяще объяснили В. Пизани и Э. Бенвенисте. [Бенвенисте22](#): под Юпитером и Марсом в таблицах Игувиума назван бог-покровитель чего-то, что этимологически идентично немецкому "die Leute" (*uofio-* < **leudhyo-*)[23](#) и что в нескольких северных индоевропейских языках обозначает "массу людей" (древнеирландский, множественное число *lýdir*) и иногда "народ, общее" (v.-isl, sg. *lýdr*), в отличие от "великого".

В римской религии есть кое-что еще лучше. Из *Aulu-Gelle*, XIII 23, 2, который сам использует старые литургические [книги24](#), мы знаем, что римские жрецы прикрепляли к некоторым из своих богов женские абстракции, иногда интерпретируемые как "жены", которые выражали их природу и функцию, на манер "жен" индийских богов, которые в первую очередь являются их *śakti*, их "силой". Так, к *Квирину*, высвобождая таким образом и его сущность, и этимологию его имени, прилагается причудливое, но прозрачное понятие, *Virites*. М. Кречмер ясно видел, что это имя лучше всего объясняется анализом **Co-uirī-no-*, **co-uiri-t-* от *Quirinus* и *quirites*: Либо мы ставим его в параллель, ради формы, с *equites* (отсюда *milites*, возможно, *pedites*), *quirites* даже, либо мы имеем в виду наречие *uirītim*, это причудливое *Virites* характеризует соответствующего бога как покровителя людей в их способности делать массу, считать по их массе, а не по их единичным [значениям25](#).

В отличие от *Марса*, канонического бога физической силы и воинской функции, богиня носит - последний след - архаичное флексированное имя, *Неруо* (род. [Neriēnis26](#), взятое из другого мужского имени, [*ner-27](#)).

Римское противопоставление *Квирина* *Марсу*, третьей функции второй, таким образом, удваивается в литаниях римских жрецов различием *uiro-* и **ner-*, с тем же значением, которое оно принимает в ведических и авестийских формулах.

Хотя осканские документы не позволяют сделать никаких [наблюдений28](#), таблицы Игувиума, к счастью, дают нам доказательства того, что умбрийцы использовали и *ner-*, и *uiro-*, но не в

одинаковой степени. В ходе этого длинного ритуала *ner-* появляется в двух контекстах, во фразах, которые повторяются по несколько раз, с вариациями, одни в написании, другие в наклонении, не имеющими никакого значения для интерпретации слова.

1°Одна из формул встречается тринадцать раз, в VI A и VI B29. Это молитва богу ("богу Грабуио" или другому): "Очисти (или спаси: *pihatu, salua seritu*) *номен* цитадели Фисия, города Игувиум", а также, о тех же цитадели и городе, ряд аккузативов:

nerf arsmo ueiro pequo castruo fri (f).

Эта формула содержит как *ner-*, так и *uiro-30*. Это явно перечисление по убывающей степени достоинства или важности: *arsmo* обозначает жрецов и, через них, исполнителей обрядов; *pequo*, несомненно, "скот", а последний термин *fri (f)* - "фрукт"; значение *castruo-* [дискутируется31](#), но здесь, если не считать семантической акробатики, может означать только земли, на которых растет "фрукт",

В этой нисходящей градации значима ассоциация *ueiro pequo*, которая перекликается с авестийским употреблением - *rasu vira* - упомянутым [выше32](#) : в отличие от *нервов*, которые стоят во главе даже перед жрецами, *ueiro* - третья и последняя спецификация "людей"; после них появляются только нечеловеческие средства размножения и земледелия. Следует ли понимать *ueiro-* как обозначение, дифференцированно, продуктивного третьего состояния или, эгалитарно, социальной совокупности, не принимая во внимание высшие степени достоинства (два значения, совпадающие с *квиринскими* и *квиритскими*)[33](#), это слово в любом случае находится на уровне третьей функции, как и индоиранское *vīra*.

Значение *нерва* менее очевидно. Возможны два варианта толкования, одинаково соответствующие "выдающемуся" месту, которое это слово занимает в эмунии. Либо, как это обычно делается, оно переводится как "знатные люди, вельможи" или "магистраты, политические лидеры". Или же его можно перевести как "военные", в соответствии со вторым употреблением "Таблиц Игувия", которое гласит следующее:

2°Эта вторая формула встречается семь раз, в VI b и VII a, всегда в военном [контексте34](#). Молитва последовательно обращается к различным мужским и женским божествам из круга Марса (*Cerfus Martius, Cerfa Martia Cerfi Martii, Prestota Martia C.M., Tursa Martia C.M.*), иногда с просьбой отогнать все зло от города Игувиум и особенно от некоторых его компонентов, или быть благоприятными и благосклонными к ним; иногда утешить, заставить трепетать, уничтожить, заковать и т.д. вражеские города и племена, названные по имени, и особенно некоторые из их компонентов. Такими компонентами являются, например, в тексте, где они стоят в дательном падеже:

ero nerus sihitir anśihitir, iouies hastatir anostatir.

с их *нерукомтворными* кинжалами ([cincti35](#)) и не кинжалами, с их вооруженными копьями и не вооруженными копьями.

Опираясь на значение, придаваемое *per-* в первой формуле, М. Девото [переводит](#)³⁶: "principibus accitis non accitis, iunioribus hastatis non hastatis", "ai suoi maggiorenti rivestiti o no di cariche, ai giovani alle armi e non alle armi". Есть несколько причин, по которым такая интерпретация маловероятна: 1° контексты, как я уже говорил, все военные, воинственные; в частности, они призывают к панике; умбрийские эквиваленты римских *Pallor* и *Pavor* должны, следовательно, действовать на вооруженные силы, в бою, в горячей войне, а не в своего рода холодной войне, которая вряд ли соответствует античным представлениям, на магистратов или правящую аристократию; 2° очевидна симметрия между *sihitir* ~ *an'sihitir*, с одной стороны, и *hastatir* ~ *anostatir*, с другой; поскольку последние прилагательные явно воинственные и относятся к конкретному оружию, копью (а не ко всем видам оружия, как обобщает М. Девото), то должно быть, что они используются одинаково. Девото), то же самое должно быть верно и для первого, и, следовательно, существительные *per-* и *iouie-* должны обозначать гомологичные существа, две разновидности одного и того же рода, воина; 3° в латыни (а латынь остается нашим основным средством для интерпретации умбрийского), *singere* - поскольку здесь мы говорим о *singere* - используемое абсолютно чаще всего имеет военное [значение](#)³⁷ и особенно означает "вооружаться *гладиусом*, мечом" ³⁸.

Поэтому вторую формулу Игувиума следует интерпретировать следующим образом:

мужчины, опоясанные или нет (своим оружием, мечом);

юноши, вооруженные или не вооруженные (своим оружием), копьем.

Короче говоря, внутри армии это были классы *возраста*, различающиеся по *вооружению* (и, несомненно, по *достоинству*), причем эти классы возраста рассматривались по своему состоянию либо как *сражающиеся*, либо как просто *мобилизуемые*. Это объяснение, учитывающее точный смысл известных слов формулы и особую направленность контекста, подкрепляется еще одним соображением, которое архаичный Рим все еще предоставляет.

Старый легион выстраивал свой фронт в три линии: впереди *хастаты*, затем *принцепсы*, затем *триари* или *пиланы*. Третья линия, состоявшая из ветеранов, составляла резерв и вступала в бой только в случае неудачи первых двух, и считалась ценным римским новшеством - *formidolosissimum* - по сравнению с военной наукой соседних народов, за исключением [латинян](#)³⁹. Что касается *хастатов* и *принципов*, которые были основополагающими, то они отличались возрастом, вооружением и достоинством:

а) *Хастаты* - молодые люди, вооруженные *копьями*, выдвинутые не из чести, а, наоборот, как уступающие [робустиораемам](#)⁴⁰ ;

б) *принципами* стали люди, вооруженные [мечаму](#)⁴¹ ; на них возлагалась *главная* надежда в бою; следовательно, они были одеты в блестящее оружие и носили имя, которое можно объяснить как их профессиональным превосходством, так и тем уважением, которое вытекало из него.

Эту диспозицию римской армии можно сразу же сравнить со вторым текстом [Iguvium](#)⁴² : то, что молитвы позитивно и негативно рекомендуют заботе богов-воинов трехфункциональной системы, пособников Марса, является, как это естественно, двумя основными частями

армий, аналогами того, что в Риме является (*iuvenes*) *hastati* и (*uir*) вооруженными *принципами гладиуса*; Только в Игувиуме, где два индоевропейских слова были еще доступны, эти "uir" называются так, как они назывались бы в Р̥гВеде и в Гатах: *per-*.

Итак, при втором использовании Таблиц, это второе значение функции, которое рекомендуется для *per-*. Может ли оно быть перенесено в первое? Мы не можем этого доказать, и остается вероятность того, что нам следует переводить "магистраты" (а не "вельможи"). Но остается несомненным, что, как и в ведийском языке, это название человека относится к двум высшим уровням, в отличие от *ueiro-*, предназначенного для третьего.

Как бы то ни было, нисходящее перечисление у Игувиума *нера*, жречества, *уэйро* и скота, полей (или разделов земли) и урожаев, то есть основных социальных функций, за которыми следуют элементы сельскохозяйственного процветания, имеет замечательную параллель, менее трезвую, как можно было бы ожидать, в старом *ведийском* ритуале⁴³. Это список бенефициаров счастливых мистических результатов жертвоприношения коня, царского ритуала, *kṣatriya*, но представляющего и выигрывающего "все".⁴⁴ Жрец *adhvaryu* нашептывает этот список на ухо лошади либо в первый день посвящения жертвователя, либо в день, когда лошадь отпускают в опасное годичное свободное странствие, которое должно завершить ее квалификацию в качестве *жертвы*⁴⁵:

1. Он прошептал: "Пусть *брахма* родится в *брахмане* (нейтральном, суть священнического сословия), полный блеска брахмана (*brahmavarcasin*)!"
2. ... Пусть *раджанья* родится в царской семье (*rāṣṭra*), доблестным, искусным лучником, воином с могучим выстрелом, великим колесничим (*śūra, iṣavya, alivyādhin, mahāratha*)!
3. ... Пусть у коровы (*dhenu*) (родится) молоко (*dogdhrī*)!
4. ... (Пусть) тягловый вол (*anaḍvah*) (родится хорошим) носителем (*voḍhr*)!
5. ... (Пусть) лошадь (*sapti*) (родится) быстро (*āśu*)!
6. ... (Пусть) женщина (*yoṣā*) (родится) плодovитой (*purandhi*)!
7. ... (Пусть) танковый воин (*ratheṣṭhā*) (родится) победоносным (*jīṣṇu*)!
8. ... (Пусть) молодой человек (*юван*) (родится) красноречивым (*сабхейя*, человек общества)!
9. ... Пусть у этого жертвователя родится сын мужчина (*vira*)!
10. ... Пусть Парджанья сделает для нас дождь (*naḥparjanya varṣatu*), когда бы мы ни пожелали!
11. Пусть для нас созреют растения, богатые плодами (*phalavatyo na oṣadhayaḥ pacyantām*)!
12. Пусть спокойное наслаждение приобретенной собственностью (*йогакṣема*) процветает для нас!

Ниже приведены комментарии.

Если отбросить седьмой термин, то он развивается от высшего к низшему с полной закономерностью: сначала *brāhmaṇa* и *rājanya*, т. е. человек жреческого сословия и человек воинского сословия, причем последний рассматривается в его особой ориентации на царскую власть (*rāṣṭra*); затем три выдающихся представителя домашнего скота, за ними три человеческих типа, рассматриваемых по их плодovitости; наконец, два термина, относящихся к сельскому хозяйству, и в заключение абстрактный термин, суммирующий деятельность и пользу работника. Этот список, очевидно, очень похож на список Игувия, с интересными совпадениями и различиями в [деталях46](#).

1°В девятом термине мужчина *vīra*, с разновидностью силы, обозначаемой производным *vīra*, находится на третьем уровне рядом с женщиной и юношей, рассматриваемыми с точки зрения сексуального влечения (6, 8). Это соответствует, как мы видели, правильному употреблению слова *vīra* в индоиранском языке. Более того, в часто повторяющейся молитве в "Р̥гВеде" *вира* просится именно в качестве сына.

2°На третьем уровне три разновидности домашних животных, *raśu* (3, 4, 5), предшествуют трем разновидностям мужчин (6, 8, 9), то есть занимают то же место, что и "скот" в *avestique pasu*. [vīra47](#), но не в эквивалентных ведийских и умбрийских выражениях. Корова, в частности, занимает почетное место: вспомним, что в самом ярком примере тройственности, содержащемся в *RgVeda*, после *lebrāhman* (средний род), связанного с благочестивыми мыслями, и *kṣatrā* (средний род), связанного с *nár*- "мужчинами-воинами", в качестве третьего термина выступает корова, не *vís*, воспитывающий коров, но, в обратном порядке, сначала корова, а за ней *vísah*, так что абстрактный принцип третьей функции уступает почетное место ее конкретному выражению - [корове48](#).

3°Упомянутые разновидности *raśu* сводятся к самкам и самцам крупного рогатого скота, а также к лошади (3, 4, 5), что соответствует теории, которую есть основания связывать с уже индоиранской мифологией двух близнецов, покровителей третьей [функции49](#).

4°Плодовитость женщины и мужская эффективность юноши (6 и 8) связаны с красотой и обусловлены ею. Как в случае с Асвинами, каноническими богами третьего уровня, и их героическими перевоплощениями, близнецами Накулой и Сахадевой, так и в некоторых эпических традициях, основанных на таблице трех функций, красота фактически считается важной характеристикой, даже самой главной, третьей [функции50](#).

5°Победоносный всадник на колеснице, конечно, не занимает седьмое место: мы ожидали бы его как второй или третий термин, на месте *rājanya* или сразу после него. Несомненно, то состояние, которое мы читаем в списке, является результатом исправления более ранней формулы. Следует отметить, что воин здесь называется *ratheṣṭhā* "тот, кто стоит на колеснице", выражение, несомненно, архаичное, которое, как мы знаем, сохранилось в Иране (*raθaeštar*) для технического обозначения между жрецом и пастухом-земледельцем, воина как типа класса, эквивалента индийского *kṣatriya*. Более того, мы можем понять, почему в формуле жертвоприношения коня "*rājanya*", особенно связанные с "*rāṣṭra*", были явно выделены из массы воинов: это жертвоприношение предназначено для царей, и в нескольких эпизодах ритуала *kṣatriya*, мужчины или женщины, из царской семьи, тщательно отделены, занимая высшее положение, от простых [kṣatriya51](#).

Все эти особенности производят впечатление большой [древности52](#). Перечисление, возможно, является продолжением индоиранской формулы, которая встречается в Игувии и, судя по всему, также поддерживает римские [формулы53](#).

1 А. Мейе в "Этимологическом словаре" Эрну и Мейе предложил: "В индоевропейском языке для обозначения мужчины, воина, существовало два слова, одно из которых обозначало его чисто и просто, **wíro-* (лат. *uir*), а другое - его качество, **ner*". Это, несомненно, так, но эта форма оппозиции ("быть чистым и простым" ~ "качество") является лишь следствием другой, более существенной, которую теперь можно лучше определить в перспективе трех функций.

2 Ср. то, что я сказал, вслед за А. Бергайном, о противопоставлении Митры и Варухи в *RgVeda: Birth of Archangels*, 1945, pp. 112-113.

3 В единственном числе *vīrá* чаще применяется к Индре, чем к любому другому богу; о марутах, воинской свите Индры, говорят, что они *náraḥ* и *vīrāḥ*.

4 Похоже, что строфы 4 и 5 из *R̥V*, X 80 (к Агни) также обыгрывают эти три функции: здесь упоминается "богатство, которое имеют мужчины для украшения (*vīrápeśāḥ*: один из немногих нейтральных элементов на -āḥ)", *ṛṣí* - "мудрецы-жрецы" и "воины, сражённые в битве" (*náro yámani bādhitásah*); различие между *vīrá* и *nár* очевидно.

5 E. Benveniste, "Les classes sociales dans la tradition avestique", *Journal Asiatique*, 1932, 2, p. 122; ср. *Naissance d'Archanges*, p. 152-153.

6 *Vāstrya* - это первый элемент классификационного названия человека третьей функции "пастух-земледелец", *vāstryō.fšuyant*.

7 Е. Бенвенист, *l. c.*, отмечает, что в другой Гатхе (*Ясна*, 33, 6) *zaotar* "жрец, приносящий жертву" - это имя, которое Зороастр дает себе сам: следовательно, именно жрец скрыт здесь под *ahmaibyā* "нам".

8 См. *Mythe et Épopée*, I, 1968, p. 104-105, и выше, p. 35.

9 Й. Дармстетер и Хр. Бартоломе четко подчеркнули здесь функциональное значение *nár*, переводя одно из них как "воин", а другое - как "Ritter" (в смысле Ritterstand).

10 Это обычное обозначение "священника" в трехчастных перечислениях.

11 Обратите внимание на архаичность этого уточнения третьей функции: плодородие в чистом виде, а не принцип социального класса.

12 Об этом прилагательном см. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, pp. 31, 38; XIII, 1964, pp. 88, 120, 140; XV, 1966, p. 147.

13 В *Altiranisches Wörterbuch* Хр. Бартоломея под словами *paret vīra-* несколько запутываются факты; из приведенных текстов легко убедиться, что *nar* не подходит к животным, как *vīra*.

14 Результаты этого анализа могут быть согласны с результатами Ф.Б.Я. Куйпера, "Nwropi χαλιϙ", в *Meddelingen of the Dutch Academy, Section of Letters*, N.R., 14, 5, 1951, pp. 1-27, при условии восстановления нюанса "второй функции" (и virility) в основе *ner-* "vitality", предложенного этим автором. Они согласуются с данными Н.В. Bailey, "Analecta Indoscythica I; 2: *nṛta-*" в *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1953, pp. 103-106.

15 Обратите внимание на прилагательное, определяющее либо *vis* "род" (который позже станет принципом третьей функции, тем самым радикалом, от которого происходит *vaiśya*), либо богатство (часто), либо рассвет (тогда ассоциировавшийся с *gōmat* "обеспеченный скотом"): *sārvavīra* "обеспеченный здоровыми мужчинами"; *-vīra* здесь явно имеет третью функцию. Авторы гимнов, естественно, обыгрывали эти два слова: мы находим ассоциацию *náryo vīráḥ*, "вираки обладает качествами нара"; VI 23, 4, даже говорит об Индре, что он

делает "героического человека" (*vīráṃmáryam*), "обеспеченным здоровыми людьми" (*sárvavīram*).

16 Несмотря на то, что Л. Рену, *Études védiques et pāṇinéennes*, XVI, 1967, p. 136.

17 I, 1955, с. 9; II, 1956, с. 55-56; III, 1957, с. 19, 25-26, 34, 75; IV, 1958, p. 46, 60, 85; XII, 1964, p. 125; XIII, 1964, p. 22, 109, 138; XIV, 1965, p. 61, 97; XV, 1966, p. 48, 76, 80, 147. Для жреца *nára* девятая книга Р̥гВеды дает много примеров: 68, 4; 72, 2.4.5; 75, 3.5; 78, 2; 80, 4; 86, 22; 91, 2; 99, 8, 101, 3...

18 В латыни исчезли имена "функции воина", "власти, основанной на силе": *kṣatrá*, avestic *xšaθra* (в то время как *flāmen* соответствует *bráhmaṇ*, а *uīcus* - *vís*); "сильного героя": ведийское *śūra*, avestic *sūra* (сохранилось в кельтском: ирландское *saor* "герой", валлийское *sawr* "великан"); "чрезмерного юноши": вед. *márya*, авест. *mairya* (связь с *marītus* остается неясной и не сохраняет ничего воинственного). Названия "войско", "битва", "враг" (в частности, вед. *śátru* "враг": ср. галльское *catu-*, ирл. *cath*, в.-сл. *highall. hadu-* "бой"), "победа", исчезли; важнейший глагол функции воина, "убивать" (вед. *kanti* и др.), одомашнился в языке войны.), одомашнен в *offendo, defendo, infensus*; фундаментальное качество ведийского воина *iṣirá, iṣmín, śuṣmín* "furiosus", осталось лишь обесцененным в *ira* (< **eisā-*), ориентированным на препирательства в *queror* (< **ques-*); ведийское *ójas*, авестийское *aōjah*, "физическая сила", характерное для второй функции, было выдвинуто и очищено в первой под видом *augur, augurium*. Контрдоказательство: в Риме все понятия войны получили новые названия, либо коренные: *miles, для (c) tis, exercitus, legio, impetus, certamen, proelium, pugna, hostis, infestus, caedere, occidere* и т. д.; либо заимствованные: *triumph, для (c) tis, exercitus, legio, impetus, certamen, proelium, pugna, hostis, infestus, caedere, occidere* и т. д. или заимствованные: *triumphus*, возможно, *classis* и *dimico*; *uincō* имеет корреспондентов в кельтских и германских языках, но не в индоиранских; *iubeo* не имеет прямого отношения к вед. *yúdh* 'бой', *yúdhyaṭi* 'он сражается' (которое встречается в кельтском: *iud-* в валлийских собственных именах). Это обновление военного словаря объясняется соображениями военной техники, развитыми в первой главе моей книги "Гораций и куриалы", 1942, и прежде всего римским патриотизмом, унитарным и дисциплинированным, заменившим "классовую мораль" воина: см. L. Gerschel, "Coriolan", в *Mélanges Lucien Febvre*, 1953. Примечание: 1°, что греческий язык, который почти не участвует в индоиранских, италийских, кельтских соответствиях на уровне первой функции, имеет точные ведийские соответствия среди этих слов второй: *ἰ ἐρός* 'furiosus' и *οἷμα* 'яростный порыв', *ἰσμίνη* 'борьба', *κότος* 'обида', *κῆρος* 'сила', *μεῖραξ* 'молодой человек'; 2° что зороастрийская реформа, исправляя, сама по себе, по другим причинам, воинский партикуляризм, ампутировала или отклонила старую лексику функции воина в направлении, которое присоединилось к римской эволюции: р. Например, *Aēšma* "ярость" (ср. ведийское *iṣmín* "furiosus", хвалебный эпитет для божественных воинов) - это архдемон, которого боялись и отговаривали так же, как *īra* у латинских философов; об этой зороастрийской коррекции функции воина, которая является центральной в работе пророка, см. выше, с. 199 и п. 2.

19 См. последнюю книгу "La Religion romaine archaïque", 1966, p. 30-33.

20 Ср. аблатив sg. *volsque co-uehriu*, который не может быть ничем иным, как "curiā" или "curiō", и является достаточным для гарантии этимологии; *co-* как в *contio* < **co-uention-*.

21 P. Kretschmer, *Glotta*, X, 1920, p. 147-157; E. Benveniste, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 15-16. Возражения Л. Дойбнера против сути интерпретации П. Кречмера (где

**co-uir-io-* можно было бы спасти от **co-uir-iā* "курия") очень слабы; *Квирунус* для **co-uir-io-* или для всех римлян, распределенных по *куриям*, то же, что *dominus* для *domus*.

22 См. выше, с. 168, п. 2.

23 От корня "третьей функции", означающего "расти, свободно толкаться": ведийское *ródhati* "он растет", готское *liudan* "расти" и т. д.; оно же от греческого, курсивного и вен. слова, означающего "свободный": ἑλευθερος, лат. *liber*, осн. (род.) *lúvfreis*, вен. *louzero-*.

24 *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. В его скрипте написано: "Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Junonis, Moles Martis Nerienemque Martis..."*.

25 Конечно, чтобы понять *Квирина*, *Квиритов* и *Виритов* как производные от *uiro-*, мы должны вернуться к доисторическому периоду, когда **ner-* сосуществовал с *uiro-*, причем последний все еще имел только свои собственные значения (гражданский, массовый, третье государство), оставляя **ner-* боевые значения, которые позже стали охватывать *uirtus*. В списке Аулу-Гелле *Квири* и *Марс*, и только они, имеют две "силы"; *Hōra*, несомненно, происходит от того же корня, что и оско-омбрийский глагол, означающий "хотеть, желать" (ср. осконскую Венеру, *Herentas*, правильно "*Voluptas*" - с формой "*uoluntas*").

26 Аулу Гелле говорит, что *Нерио* раньше склонялось как *Анио* (род. п. - *ēnis*, причем старое чередование везде устранено). Несмотря на утверждение Аулу-Гелле, нет оснований считать это имя сабинским или только сабинским; *Нерон*, прозвище Клавдиев, скорее всего, сабинское; лат. *neriosus* "крепость" - только глосса.

27 Две "силы" *Марса* в списке Аулу-Гелле, множественное число *Moles* и *Nerio*, возможно, представляют собой анализ боевой функции (физическая масса, героический пыл), сравнимый с тем, что в скандинавской мифологии (эддические поэмы; Снорри) в именах двух сыновей *Rórr*, *Magni* и *Móði*, олицетворяется физическая сила (в возрасте трех дней *Magni* был уже сильнее своего отца, чем все *Aesir*) и моральный пыл. V. *Archaic Roman Religion*, p. 210 и п. 1.

28 **uiro* не встречается в сохранившихся осканских текстах, но эти фрагменты жалки. *Нер* (*níir*), который появляется в *Illner-* (ср. лат. *quatuoruirī*), кажется, доказывает, что, как и в ведийском, это слово также обозначает людей в правительстве, "квалифицированных людей" в противоположность массе. ...*um nerum* из *Tabula Bantina* не определено (по образцу названия римской магистратуры на -*uirī*?), но значение, предложенное здесь для умбрийского *ner-*, также подходит для него.

29 VI A 29-30 и др.

30 Всегда пишет, необъяснимым образом, *ueiro*.

31 Несмотря на споры, *castruo* (и *osque gén. castrons*, *abl. castrid*) кажется мне неотделимым от латинского *castra* и обозначающим ограниченный участок земли (Vetter, *Handbuch*, I, p. 241: "[aus dem Siedlerland herausgeschnittenen] Ackerlos"). Объяснение через "*capita*, *individuals*", менее оправданное с точки зрения этимологии, не дает здесь удовлетворительного значения.

32 Е. Бенвенист, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 6 и п. 5 и *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VIII, 1935-37. p. 405; *ueiro pequo* может быть архаичным double duel

(Wackernagel). М. Майрхофер, "Zwei indische Miszellen, 1. Zu vedisch *virapśá*", Indian Linguistics, Turner Jubilee Vol., I, 1958, p. 31-33 сравнивает ved. *vira-pśá* и иран. **vira-fša*, засвидетельствованное как *Wrpš* в египетском арамейском; ср. того же автора, *Annali Ist. or. di Napoli*, I, 1959, p. 235, n. 4, и II, 1960, p. 126. О сохранении после Вед оппозиции *vīrá~ paśú* см. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XIV, 1965, p. 61.

33 См. *Jupiter Mars Quirinus IV*, 1948, p. 162-163; *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1949, p. 223-224.

34 VI B 59 и т.д. Все божества принадлежат к кругу Марса, за исключением *Турсы Иуи* (VII A 48, 50) - но эта *Турса* сама по себе, как указывает ее название, является "Ужасом", как и *Турса Марция* (*Latomus*, XX, 1961, p. 253-257). Об этих божествах и их воинственном характере см. в *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 245.

35 Теперь все согласны (см. E. Vetter, *Hanábuch der italischen Dialekte*, I, 1953, p. 391) с отношением *śihitir* к лат. *cingere*, кроме Дж. Девото, который переводит *citis*. Но единственное возражение Девото, *Tabuí ae Iguuinae*, 1940, p. 282, состоит в том, что в "Таблицах" есть существительное *cringatro-*, *krenkatro-* (*ibid.*, p. 40), обозначающее чисто вестиментарный *cinctus* (ср. *cinctus Gabinus* и т. д.); теперь этот *cinctus* и факт надевания меча на пояс вполне могут быть выражены двумя разными корнями.

36 Я также цитирую итальянский перевод 1940 года, *Le tavole di Gubbio*.

37 Энеида, XI 486: *cingitur ipse furent certatim in praelia Turnus*.

38 *Hispano cingitur gladio*, Тит Ливий, VII 10, и т.д.; *ense latus cingit*, Овидий, *Фасты*, II 734; *inutile ferrum cingitur*, Энеида, II 511...

39 Тит Ливий, VIII 8, ключевой текст.

40 Varron, *De la langue latine*, V 89: *hastati dicti qui primi hastis pugnabant*; Titus Livius, VIII 8, 5-8: *prima acies hastati erant;... haec prima frons in acie florem iuuenum pubescentium ad militiam habebat*.

41 Варрон, *loc. cit.* : *принципы, которые... gladiis* [scil. *pugnabant*]; Livy, *loc. cit.* : *robustioraetas totidem manipulorum, quibus principibus est nomen, hos sequebantur, scutati omnes, insignibus maxime armis*. Варрон неверно толкует название *принципов*: "*a principio*"; позже, в другом неверном толковании, утверждалось, что они составляли первый ранг (Vegetius, I 20). Fr. Cornelius, "Cannae, das militärische und literarische Problem", *Klio, Beiheft XXVI*, 1932, p. 31, n. 6, который допускает невероятные этимологии для названий других рангов, правильно переводит *principes*: "Haupttruppen".

42 Это, конечно, не означает, что умбрийские "*iuuenes*" и "*robustioraetas*" обязательно располагались в две шеренги, как в легионе. Они с таким же успехом могли быть распределены по фронту сражения.

43 Следующие страницы взяты из статьи в журнале *Latomus*, XX, 1961, pp. 259-262.

44 *SatapathaBrāhmaṇa*, XIII 4, I, 2, *sarvam aśvamedhaḥ* и т. д. О связи *aśvamedha* и Экоса Октября, после Ф.Р. Шредера, В. Копперса и других, см. подробную параллель в *La Religion romaine archaïque*, 1968, pp. 217-229.

45 Я воспроизвожу в большей или меньшей степени перевод Р.-Е. Dumont, *L'Aśvamedha*, 1927, p. 65-66 (§ 266-278): *Śat. Br*, XIII 1, 9, 1-10. - Для облегчения последующего анализа я

пронумеровал обеты от 1 до 12; последние три собраны в одном параграфе *Śat. Br.* Кроме того, эта *брахма* дает пояснения, которые в целом просто перефразируют обет без пользы (за исключением 6^е и 8^е: см. ниже, с. 240, п. 2).

46 Я упомяну лишь основные из них; отметим также, что в десятом термине дождь и его бог-специалист Парджанья занимают в Iḡuvium место *castruo*, земли; умбрийское *frif* ("плоды") также более точно, чем ведийское *óṣadhayaḥ* ("травянистые растения").

47 Такой порядок напоминает правило Паяни, согласно которому в соединениях такого типа темы *i* и *u* предшествуют остальным.

48 См. выше, с. 227.

49 S. Wikander, "Nakula and Sahadeva", *Orientalia Suecana*, VI, 1957, pp. 66-96 (Асвины и их эпические сыновья и перевозчики, четвертый и пятый Pāṇḍava), дополнено в *Myth and Epic*, I, 1968, pp. 71, 87-89.

50 Комментарий к *Śat. Br.* (§ 6) к шестому термину (где просят, чтобы женщина была плодотворной, - *purandhi*, старое ведическое слово): "Почему так? Потому что таким образом он дарует женщине красоту (*rūpa*), и именно благодаря этому молодая женщина красива (*rūpiṇi*) и становится дорогой (*priyā*, для мужчин)"; комментарий (§ 8) к восьмому: "Почему так? Потому что на самом деле тот, кто находится в расцвете сил (*prathamavayasin*), является светским юношей (*sabheya*: красноречивый и приятный); и именно благодаря этому тот, кто находится в расцвете сил, становится дорог женщинам (*strīṇāṃ priyaḥ*)". О красоте и третьей функции см. *RV*, I 34, 6, асвинские "мастера красоты" и т. д.; ср. рассуждения в *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, p. 75, и *Mythe et Épopée*, I, pp. 114, 428-431, 591.

51 Dumont, *L'Áśvamedha*, pp. 16-17 (§ 41-42), P. 37 (§ 151) и др.

52 Другое омоложение, однако: к первому термину *варки* приписали *aubrāhmaṇ* в выражении *brahmavarcas*: A. Minard, *Trois Énigmes sur les cent chemins*, II, 1956, p. 156 (§ 379 a).

53 E. Benveniste, "Symbolisme social...", p. 6 и н. 5; L. Gerschel, "Varron logicien", *Latomus*, XVII, 1958, p. 67-68.

Часть третья

DIVINITIES

Роберту Шиллингу

Венера

Латинская Венера перестает быть загадочной для наблюдателя вскоре после своего рождения, но ее грамматическое рождение кажется едва ли менее странным, чем у греческой Афродиты, дочери Пены. На самом деле ее имя - уникальный пример существительного среднего рода, типа *gen-us, gen-eris*, перешедшего в женский род без каких-либо изменений, кроме винительного *Venerem*. *Augur* и *flamen* также являются существительными среднего рода, которые были изменены в мужской, сохранив при этом форму именительного падежа среднего рода, но они относятся только к мужчинам.

Есть основания полагать, что, как и в случае с осканским эквивалентом *Herentas*, именно необходимость дать национальное имя греческой Афродите, этрусскому Турану, привела к этому олицетворению понятия. Анализ *Her-en (t)-tas* очевиден: производное от осканского корня *her-* "хотеть", чье использование в большей или меньшей степени совпадает с латинским *uel-* (*uelle, uolo*), оно является разновидностью *uolun (t)-tas*, которое имело бы значение *uol-up-tas*. Но что именно представляет собой **uen-us*?

В 1955 году в первой части своей книги *"Religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste"* М. Роберт Шиллинг сделал решающий шаг вперед в интерпретации имени этой богини. Принимая во внимание *Венеру, uenerārī, uenia* "милость, дарованная богами", а также *uenēnum* (**uenes-no-*) "зелье, яд", он предложил гармоничное решение: аппелятив *uenus* должен был правильно обозначать магические чары, "ту таинственную силу, которую человек с удовольствием использовал в своих заклинаниях" (значение сохранилось в *uenēnum*), затем, образно, как и наше слово "шарм", женское очарование; *uenerārī ut...* должно было сначала означать "использовать магические чары, чтобы получить то..." (ср. также *deueneranda*, применяемое Тибуллом, I 5, 14, к дурным снам, которые необходимо отогнать), затем "использовать религиозные чары для божества", затем "стремиться к победе, сделать себя благоприятным"; наконец, *uenia*, собственно понтификальный термин (Servius, *Comm. on the Aeneid*, I 519), выражает положительный ответ божества на призыв, составленный актом *uenerārī*. Сравнивая источник и процедуру *ueneratio* с *precationes*, основанными на "do ut des", такими, как молитвы, найденные в сельскохозяйственном трактате Катона, в частности, в главе 141, г-н Шиллинг написал несколько очень глубоких и очень разумных страниц об этих двух аспектах, ни в коем случае не исключительных, римского благочестия.

В этом *кармене*, как и во всех молитвах, собранных Катонем, отсутствуют любые слова, связанные с венерианской семьей. Мы всегда находим *precor quaesoque* или *bonas preces precor*, но никогда *ueneror* или *ueniam peto*.

Если светский характер *quaeso* очевиден, то то же самое можно сказать и о *precor*. Этот глагол, принадлежащий к корню *prek-*, от которого также происходит *posco*, изначально не подразумевает никакой религиозной идеи. (Санскритское *prāś-*, соответствующее латинскому *preset*, является юридическим существительным). В то время как *ueneror* предназначено для божественного поклонения, использование *precor* со всей древности относится, в театре Плавта, почти исключительно к светской сфере. Впоследствии использование *precari* было распространено на

просьбы, обращенные к богам. Это слово, по-видимому, придавало изложению просьбы более рациональный характер: употребление его у Катона показывает, что оно, во всяком случае, подходит к стилю договоров.

Что это значит? Как будто два идеологических течения формировали выражение религиозных призывов в Риме: течение, основанное *на fides*, и течение, основанное *на uenius*. У каждого из них была своя лексика, отражающая специфический менталитет. Они отличаются друг от друга по легко различимым признакам.

1° Молитва, вдохновленная духом *fides*, строго обусловлена: в ней четко указано вознаграждение, предлагаемое в обмен на просьбу. Венерианская молитва безусловна: она менее озабочена установлением точного соответствия между подношением и просьбой.

2° Первый имеет юридический аспект: он связывает человека и божество, как если бы обе стороны были равны до заключения договора. Второй - это скорее религиозное подчинение: в нем делается попытка очаровать и склонить высшую силу.

3° Юридический характер первого из них придал ему формалистский аспект: исправление формулировок приобрело большое значение. Второй, похоже, вызван скорее внутренним импульсом: он отражает попытку уловить магию, которая с религиозным прогрессом превращается в апелляцию к божественной благодати.

Эти два течения, несомненно, смешивались в римской религии, так же как родные боги смешивались с чужеземными. Если молитвы, переданные Катонам, носят юридический характер, то этого нельзя сказать о формулах *deuotio* и *euocatio*. Перед нами настоящие дубликаты выражений, соответствующие слиянию двух изначально разных течений.

В обеих молитвах *прекор* подкрепляется *уенерором ueniamque peto*: *прекор* обещает юридическую оговорку, которая вскоре уточняется - в конце формулы *euocatio*: "*si ita feceritis, uoueo uobis templa ludosque facturum*" - и в конце формулы *deuotio*: "*sicut uerbis non cupaui, ita pro republica populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique deuoueo*".

Но *ueneror ueniamque peto* придает молитве тот неотразимый акцент магической силы и убедительной мольбы.

Объяснение господина Шиллинга было встречено противоречиями, на которые он ответил. Оно было одобрено Куртом Латте, но в таких выражениях, что ясно, что Латте его не понял. Что касается меня, то я вместе с ним отвергаю "**uenus-coit*", которое было принято в качестве основного значения (*Венера*, очевидно, принимается в смысле "любви", физической или сентиментальной, только вторично, как *Liber* принимается за "вино", *Церера* - за "пшеницу"); вместе с ним я чувствителен к взаимному механизму, который образуют *ueneratio* и *uenia*, и думаю, что он правильно описал нюанс благочестия и молитвы, который отмечает *uenerari*. Наше единственное различие, как я уже [писал¹](#), заключается в том, что в первоначальное понятие **uenus* я вкладываю меньше магии и больше мысли и чувства. На самом деле, я вкладываю в него все меньше и меньше магии. Именно так я интерпретирую данные.

Как обычное существительное *uenus* встречается только в аллитерационной формуле у Плавта (*Stichus*, 277), где маленький раб Пинаций, принося своей госпоже новости, которые избавят ее от горя, говорит сам себе:

amoenitates omnium uenerum et uenustatum adfero,

"Я приношу с собой наслаждения всех самых очаровательных *прелестниц*².

Примечательно, что в этом употреблении, которое, возможно, все же является нейтральным, речь идет не о женском очаровании, а обо всем, что может в доброй вести доставить удовольствие - *bonum, gaudium* (295) - его госпоже (280, *eraeque egenti subueni* "облегчи свою госпожу в ее беде"), а также принести посланнику много денег (279, *abundat pectus laetitia meum*; 281, *nunc tibi potestas adipiscendist gloriam laudem decus*, - не говоря уже о *дона ex auro et quadrigas qui uehar*, о котором он вскоре мечтает, 291).

Прилагательное *uenus tus*, как и существительное *uenustas*, наверняка основано на апеллативе *uenus*, а не на богине *Венере*: нет ни одного примера прилагательного на *-tus*, образованного от божественного существительного, тогда как у нас есть *iūstus, augustus, opustus* и т. д. Эти два слова, в которых нет ничего магического, тоже не обязательно относятся к женскому очарованию или красоте. Теперь эти два слова, в которых нет ничего магического, тоже не обязательно относятся к женскому очарованию или красоте. В *Псевдолусе*, 1255-1256, раб с таким именем описывает великолепный прием:

Quid opus est me multas agere ambages? Hoc est homini quamobrem [uitam amet, hic omnes uoluptates, in hoc omnes uenustates sunt...

Но нужно ли делать так много шагов в сторону, чтобы сказать, что именно это заставляет людей любить жизнь? В этом кроются все удовольствия, в этом кроются все наслаждения...

Далее следует каталог этих удовольствий и наслаждений: изысканные блюда и, несомненно, кулинарные изыски (1253), мази, ароматы, ленты и короны (1265).

Милес Глориозус (649-651) хвастался всевозможными качествами, *уиртутами* (649; то, что мы бы назвали хорошими манерами). Палестрион, слушавший его, пошел дальше, и тщеславный солдат воскликнул:

плюс дабо квант прээдкабо экс ме уенустатис тиби...

Вы найдете меня более милостивым, чем я могу похвастаться...

на что другой отвечает:

tui quidem edepol mores ad uenustatem uigent.

Все ваши манеры, Поллукс, призваны очаровывать.

Праздник богини Венеры, *uenustissima Venus (Poenulus, 1178-1181)*, был пиршеством для глаз:

tanta ibi copia uenustatum aderat, in suo quique loco sita munde, arabus, murrinus, omnis odor complebat...

Ладан, мирра и все благовония, вместе с убранством и толпой посетительниц (1179-1181) - вот те *уединения*, которые, каждое на своем месте и в изящном порядке, дополняя обычную красоту храма, приводили духов в восхищение.

И так оно и есть во многих случаях. Даже когда речь идет об арсенале женской власти, *uenustus* не является статичным. Когда в *Трукуленге*, 716, служанка призывает свою куртизанку "опустошить" своего любовника (*istum exinani*) и говорит ей *promē uenustatem amanti tuam, ut gaudeat cum perit* "разверни все свои чары для использования своим поклонником", Этот *uenustas*, очевидно, не "красота как таковая" Фронезии, а активное использование (*promē*) всех ее достоинств как женщины и куртизанки.

Короче говоря, *uenustus* означает "очаровывать", по природе или искусством, а *uenustas*, *uenustates* обозначают то, что по природе или искусством способно (или призвано) очаровать партнера или партнеров (зрителей, любовников...) и, следовательно, привести их к тому состоянию ума или поведению, которое человек хочет им внушить. Таким образом, *uenus*, от которого происходят эти слова, - это либо попытка пленить чувства или направить волю другого, либо победоносный результат этой попытки, завоевание без насилия; не следует забывать, что нейтральные существительные в *-os часто выражают с большой буквы результат продолжительного или возобновленного действия: *genus* - "род" (*gen-* "порождать"), κλέος - "слава" (и.-е. *klu- "слышать"), κλέος - "слышать" (и.-е. *klu- "слышать"), κλέος - "слышать" (и.-е. *klu- "слышать"), κλέος - "слышать" (и.-е.т. е. *klu- "слышать"), ójas - "сила" (*aug- "увеличивать")³.

Легко понять, почему процветали два конкретных применения этого понятия: амурное обольщение, сводящее партнера к милости, отсюда интерпретация Афродиты как Венеры; магический захват, устраняющий всякое сопротивление, отсюда *uenēnum*. И это то значение, которое мы можем ожидать *априори* от корня *uen-, основываясь на значениях индийского корня van-. В ведийском языке производные более многочисленны, а факты более сложны, и некоторые авторы предполагают как минимум два омофоничных корня. В любом случае, в Средние века широко используемый глагол означает "побеждать", но, как говорит Луи Рену, "предпочтительно мирным путем, в отличие от *san-* "побеждать" (силой), корня, который образует с *van-* идеальный Reimwortbildung"⁴.

Образование *uenerārī* легко объяснить, исходя из этого значения: человек, который *ueneratur deos*, применяет *uenus* к богам, пытается завоевать их, направить их к своему желанию, и делает это либо более любезно, более фамильярно, либо более уважительно, чем в молитвах-рынках типа "do ut des". В сущности, при всем почтении, он ведет себя по отношению к богам не иначе, чем госпожа Клерете в "*Асинариу*" (223-224), когда определяет рецепт, который принесет ее дочерям хороших клиентов:

bene salutando consuescunt compellando blanditer

оскуландо, оратория уиннула уенустула.

Мы приручаем их дружескими приветствиями, ласковыми словами, поцелуями и сладкими, нежными словами.

Oratio uenustula, слова, полные маленьких соблазнов, таким образом, венчают всю технику *captatio*, где средства, от приветствия до многообещающего щебета, становятся все более интимными и настоятельными.

Персонажи Плавта точно так же обращаются к богам из своего обычного окружения или к тем, кого они принимают за богов, не щадя только сцену поцелуя и переноса *oratio uenustula* в другой регистр, *in ueneratio*. В "Вакхиды" (172-176) рабыня Хризале, вернувшись к своему господину после двухлетнего отсутствия, сначала обращается к *erilis patria*, стране своего господина, а затем к богу, находящемуся по соседству:

Приветствую тебя, уицин Аполлон, *qui aedibus*
propinquus nostris accolis, ueneroque te
ne *Nicobulum me sinas nostrum senem*
prias conuenire quam sodalem uiderim
Mnesilochi Pistoclerum, quem ad epistulam
Mnesilochus misit super amica Bacchide...

Приветствую и тебя, Аполлон, наш сосед, который живет совсем рядом с нашим домом! Услышь мою молитву и не дай старику Никобулу встретить меня раньше, чем я увижу друга Мнесилоха Пистоклера: Мнесилох пишет ему о своей любовнице Вакхиде...

Молитва, надо отметить, без *quid pro quo*, без "покупки".

Связь *uenērārī*, а значит, и *uenus*, понимаемого таким образом, с *uenia* "благодарность, полученная от бога", очевидна. В своем хорошем ответе этимологам, которые хотят разделить эти два слова, г-н Шиллинг напомнил о параллельном механизме *genus*, *generāre*, *Genius*, и толкование, которое я дал в 1966 году *Genius*, делает аналогию особенно поучительной. Перед лицом *genus*, который абстрактно означает "род", и *generāre*, "порождать", *Genius* - это персонификация в мужском роде "того, что рождается однажды", некая сущность, которая в зависимости от обстоятельств предстает как природа, двойник, ангел-хранитель индивида (ср. *ingenium*⁵). Можно также сравнить отношения между **modus* (тема среднего рода в s, подтвержденная прилагательным *modes-tus*) "мера" вообще, отсюда *moderāre*, *moderārī* "налагать меру, умерять", и *modius* "реализованная мера, результат и, следовательно, средство строгого измерения: бушель, стоящий шестнадцать сетьеров". Аналогичным образом, но с непреходящим корнем, мужской с-темой и радикальным глаголом, мы можем сравнить отношения *furor* "состояние ярости, безумия" (*furere* "быть яростным, безумным") с *Furiae*, *furia*, объективированной яростью, реализованной в персонаже. *Venerārī*, как хорошо выразился М. Шиллинг, - это обращение к богу с определенной техникой (**uenus*); *uenia* - это удовлетворенное обращение, полученный объект, благо бога (во вторую очередь прощение).

С меньшими богами, по более торжественным поводам, *salutatio* и все прочие тонкости исчезают, а фамильярность уступает место уверенному уважению. С литературной точки зрения, "*De re rustica*" Варрона открывается "голым" *ueneratio*, обращенным к шести парам богов-покровителей сельского хозяйства, *agricolarum duces (inuocabo; затем adueneror; затем precor; наконец, iis deis ad uenerationem aduocatis)*. Рассказывая об эпическом взятии Веи, Ливий отмечает несколько инициатив Камилла. Во-первых, он заключил договоры и сделки с богами: Уходя, чтобы принять командование, диктатор "покаялся (*uouit*) сенатус-консултом устроить Великие игры после завоевания Веи, восстановить и освятить храм Матери Матуы, уже освященный ранее царем Сервием Туллеем" (V 18, 6); Затем, в момент решающей атаки, он поклялся (*uouit*) отдать десятину добычи Аполлону и, пообещав великолепный храм в Риме, попросил (*precor*) царицу Юнону, защитницу города, следовать за победителями (21, 2), и эти два шага суммируются в банальном выражении, *haec precatus* (21, 4). С другой стороны, после победы, перед лицом обильной добычи, он обращается с молитвой (*dicitur manus ad caelum tollens precatus esse*); он просит, чтобы, "если его состояние и состояние римского народа покажется кому-либо из богов и людей чрезмерным, было позволено *смягчить*, смягчить, обезоружить эту ревность, частным образом для него и публично для римского народа, как можно меньшим ущербом" (21, 15). На этот раз подход диктатора и его *precatio* подытоживаются словом *ueneratio: conuertentem se [вправо] inter hanc uenerationem traditur memoriae prolapsus cecidisse* (21, 16). Мы видим разницу: в очень широком жанре *preces, ueneratio* - это чистая молитва ("прошение", как хорошо переводит М.Г. Байе), без "do ut des" и просто с указанием желаемой вещи, своего рода уверенная интерпелляция, в которой человек надеется коснуться божества через эту самую уверенность и сентиментально завоевать его милость, его *uenia*.

1 Архаическая римская религия, р. 409, п. 1.

2 Для Плавта я воспроизвожу перевод А. Эрну в его издании коллекции Гийома Буде.

3 См. выше, с. 94, о véd. ójas.

4 *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, р. 24; также того же автора краткая заметка об этом корне в *Journal Asiatique*, CCXXXI, 1939, р. 181. К сожалению, здесь невозможно использовать форму, которая может быть наложена на *uenus*, - существительное среднего рода *vānas*. В свободном состоянии оно употребляется только один раз в Р̥гВеде и, как второй сложный термин, в прилагательных *gírvanas* (частое; эпитет Индры) и *uajīṇá-vanas* (редкое). Однако индианисты предлагают слишком разные переводы этого слова, чтобы на них можно было что-то основывать. Тем более это касается прилагательного *vānanvat*.

5 Архаическая римская религия, с. 350-357.

Кристиану Рейлу

Карна

Еще серьезнее, чем великие боги - я думаю об "Аграрном Марсе", о Юпитере, "сосредоточении небесной маны", - второстепенные божества Рима, плохо защищенные своими слишком короткими досье, пострадали за последние пятьдесят лет от

беспорядка, в который привела умы карусель теорий. Вместо того чтобы смиренно изучать данные, искать и уважать уникальные и неустранимые детали, слишком многие экзегеты только и делали, что сводили божественные фигуры или их культы к известным типам, зачастую искусственно сфабрикованным. Таким образом, "богиня-мать" и "великая богиня" вобрали в себя множество богинь совершенно разной направленности. Поскольку римский год несколько раз менял свой порог, более чем одна церемония в каждом сезоне интерпретировалась как открытие или закрытие времени. Поскольку весна и начало лета объективно определялись обновлением природы, не один оригинальный ритуал автоматически становился "жертвоприношением первых плодов". В то же время часто считалось, что с непокорной божественной фигурой можно справиться, объявив ее либо "дублетом", либо "особым нуменом" другой, более понятной: например, Юнона оказалась ответственной за несколько "нуминов", для которых она не имела никакого применения.

В результате в настоящее время каждый, кто изучает римскую религию, должен заниматься двумя делами: сначала, что называется, навести порядок; затем прямо и свободно, без предрассудков и теории, изучать свидетельства, и главным образом дискурсивные свидетельства. Таким образом, Mater Matuta, Angerona, [Feronia](#)¹ и многие другие обрели свою индивидуальность и автономию. Я воспроизвожу здесь, с небольшими изменениями, исследования 1960 и [1961](#)² годов, посвященные богине, которая была затуманена по собственному желанию, - Карне.

¹ Наконец, см. с библиографией книгу *"La Religion romaine archaïque"*, 1966, pp. 66-69, 329-333, 402-409.

² *Revue des Études Latines*, XXXVIII, 1960, pp. 87-98, и XXXIX, 1961, pp. 87-91; обобщен в *La Religion romaine archaïque*, pp. 377-379.

Среди прочих церемоний в июньские Календы проходил праздник Карны. Как и в случае со всеми древнеримскими божествами с ограниченными полномочиями, досье на него быстро исчерпывается: оно содержит всего два важных текста.

В главе 12 первой книги "Сатурналий", рассмотрев происхождение названия месяца июня, Макробий приезжает в Карну благодаря диверсиям Юния Брута, отца свободы.

31: Некоторые считают, что месяц июнь был назван в честь Юния Брута, первого консула Рима, потому что в этом месяце был изгнан Таркин, и во время июньских календ Брут, как говорят, принес жертву Карне на горе Целий, выполняя обет. - 32: Считается, что Карна управляет жизненно важными органами человека. Поэтому именно к ней мы обращаемся с просьбой поддерживать в хорошем состоянии печень, сердце и вообще все внутренности, находящиеся в [теле](#)¹, и, поскольку именно благодаря своему сердцу и маскировке, выдававшей себя за Брута, ему удалось изменить плохую систему правления, именно этой богине, покровительнице жизненно важных органов, он посвятил храм. - 33: В жертву Карне приносят фасолевого пюре и бекон - продукты, которые как никакие другие

способствуют укреплению организма. Поскольку в культе этого месяца используются спелые бобы, июньские календари также принято называть "календарями бобов" [2](#).

В шестой книге "Фастов" Овидий более подробно рассказывает о Карне, но не все, что он говорит, полезно. Он явно смешивает два представления: Карну, чей пост совпадает с тем, что упоминает Макробий, и, благодаря популярной этимологии, богиню, реальную или воображаемую, *кардиналов*, дверных петель. Он даже усугубляет путаницу, вводя третье гречески звучащее имя - "нимфа" по имени [Кранк3](#). Стихи 101-130, где "Кране", преследуемая и одержимая Янусом, богом дверей, получает в качестве компенсации управление петлями, несомненно, относятся к этимологии *кардиналов*: *ius pro concubitu nostro tibi cardinis esto*. В последующей легенде (стихи 131-168) несколько строк, относящихся к дверям и порогам - но не к петлям, - иногда понимаются как относящиеся к этому специалисту; в любом случае, после стиха 131 суть истории действительно сводится к Карне.

Когда Прока, будущий король Альбы, был всего лишь пятидневным ребенком, *стригои*, пожиратели *уисцера* (ок. 137), сделали его своей добычей:

Их жадные языки обглодали его нежную грудь, и ребенок захныкал, умоляя о помощи. Испуганная его криками, медсестра прибежала и обнаружила, что щеки ее ребенка разорваны стальными когтями. Что она могла сделать? Его лицо было цвета завядших листьев, увядших после возвращения зимы...

Кормилица побежала к Кране, которая успокоила ее и пообещала сама вылечить ребенка:

Тут же, трижды, она прикасается веткой арбута к дверным косякам; трижды этой же веткой арбута она касается порога. У входа в дом она кропила целебной водой и, держа в руке окровавленные внутренности двухмесячной свиноматки, говорила: "Пощадите, - говорила она, - птицы ночные, внутренности этого ребенка: он еще молод, другая жертва заменяет эту молодую жертву; примите, прошу вас, сердце за сердце, волокно за волокно: мы отдаем вам эту жизнь, чтобы спасти более драгоценную". После этого подношения она выставила внутренности под открытым небом, запретив присутствующим смотреть на них. Затем возле небольшого окна, освещавшего комнату, она положила ветку боярышника *Яналис*. Говорят, что с этого момента птицы стали уважать колыбель, а ребенок вновь обрел свежие краски.

Наконец, в третьей части (169-182) Овидий, со свойственной ему точностью, обсуждает ритуал:

Вы спросите меня, почему на этих календах мы пируем на жирном сале и почему готовим кипящую смесь из пшеницы и бобов фава? Карна - древняя богиня, она продолжает питаться пищей прошлых лет и пренебрегает экзотическими блюдами [такими, как роскошная рыба, устрицы, франколин, журавль, павлинье мясо]... Ценилась свинина - зарезанная свинья, которой отмечали праздники, а также бобы и твердая пшеница, которые производила земля. Считается, что тот, кто съест эту смесь в шестой день календ, не будет страдать от *болей в желудке*⁴.

Из этих текстов вытекает целостное послание. Содержание и замысел ежегодного праздника ясны: архаичная и сытная пища из сала и бобового пюре (или бобов и пшеницы), соединенная в ритуальном подношении и употреблении, безусловно, считается поддерживающей (Macr. : *salua conseruet*) и развивает физическую силу (Macr.: *quod his maxime rebus uires corporis roborentur*), будучи включенной в основные внутренние органы (Macr.: *uitalibus humanis*); более того, это ритуальное потребление первого июня сохраняет те же органы от всякого вреда (Ov, 182: *huic laedi uiscera posse negant*). Помимо этих значимых жестов, с которыми нам посчастливилось быть знакомыми, Овидий рассказывает историю о младенце, которого стригои, высасывающие жизненные соки, "лишили вещества" и прекрасных красок (Ov, 149-150: *color oris erat qui frondibus olim | esse solet seris, quas noua laesit hiems*) и что Кране-Карна с помощью ряда защитных практик (подмена жертвы в ее *exta*, ее *por*, ее *fibrae*; магическая блокировка дверей дома и окна комнаты пациента) излечивает это истощение, восстанавливая его прекрасные цвета (Ov, 168: *et rediit puero, qui fuit ante, color*); описанный в этом рассказе апотропейный ритуал, учреждение которого приписывается самой Кране-Карне, явно не относится к июньскому празднику; он медицинский и эпизодический, а не периодический, и поэтому должен был применяться в случаях чахотки; вероятно, что покровительница ежегодного ритуала была связана с ним, поскольку она в целом интересовалась тем, на что нападал этот недуг, *uiscera*.

Таким образом, функция Карны заключалась в обеспечении постоянного развития *мочеполовых* органов, жизненно важных органов тела, из потребляемой пищи и в защите от "фтизиса"; она руководила тем, что мы называем "усвоением" пищи, и что является внешним признаком хорошего усвоения: энергичный цвет лица, то, что мы называем красивым "цветом лица". Это лучшее объяснение надписи в *C.I.L.*, III, 3893, которая, в отрыве от других документов, используется для обоснования того, что Карна - infernalная богиня, а Карнария - праздник мертвых. В Эмоне, в Паннонии, один человек завещал капитал *коллегии фабрумов* и завещал *uti rosas Carnar (iis)*⁵ *ducant*. Не просто ли этот мертвец, привязанный к жизни, пожелал, чтобы каждый год, в праздник богини *уиталии*, красочный цветок, с которым чаще всего сравнивают цвет живых щек, был представлен в его тени, как поэтическое напоминание о его прекрасных годах или даже с надеждой на некоторое оживление в темной обители?

Это простое объяснение, без сомнения, слишком простое и являющееся лишь аргументированной суммой указаний в различных текстах, не было принято в целом, и Н. Петер, редактор Овидия, считает наивным определение Карны как "die Göttin, die das Fleisch (*caro*) *gesund*⁶ erhält, wie Ossipago die Knochen kräftigt".

И все же имя не допускает иного толкования: *Carna* - это *caro-carnis*, как *Flora - flos-floris*: ни в том, ни в другом случае это не народная этимология, а скорее ономастическое образование, обычное в теологии. Обращение к неизвестному этрусскому, которое иногда предлагается, здесь, , как это часто бывает, не более чем удобный способ отвергнуть то, что не хочется [признавать](#)⁷. Что касается производного от *cardocardinis* (независимо от того, является ли "*Cardea*" подлинной или [нем](#)⁸), то оно имеет не больше значения, чем связь, также сохраненная Овидием, между другой богиней, *Carmenta*, и названием типа автомобиля, [carpentum](#)⁹: это просто один из тех каламбуров, которые древним было более простительно воспринимать всерьез, чем современным. Несомненно, именно она ответственна за связь, которую поэт устанавливает с помощью мифа, явно литературного, между Кране-Карной и Янусом, хотя ни в годовом празднике, ни в апотропеическом ритуале нет никаких намеков на петли.

Чтобы сделать это первое развитие Овидия интересным, утверждалось, что во втором, в истории о спасенном Проке, вместо петель, дверные косяки, порог и окно являются сценой жестов и предосторожностей, и был сделан вывод, что Карна была, по крайней мере, богиней входов в [дом](#)¹⁰. Но ясно, что богиню занимали именно *уисцера*, а не места входа как таковые, и ничто не указывает на то, что в других случаях, против других видимых или невидимых врагов, например, против воров или чумы, Карна также стояла на страже у дверей и окон. Тем более мы не имеем права делать из нее общую защитницу дома или семьи.

Из того факта, что июньские календы, помимо Карнарии, включали также культ Юноны под названием Монета, другие авторы сделали вывод, что Карна была просто формой, уточнением Юноны. Это, конечно, не совсем здравые рассуждения. В римском календаре, как и во многих других, нередко случаи, когда в один и тот же день отмечаются независимые друг от друга культы, и эта временная близость, без каких-либо других [аргументов](#)¹¹, недостаточна для установления идентичности или даже родства: все, что она предполагает, это то, что эти различные культы имеют общий, либо друг с другом, либо просто с объединяющим их днем, какой-то фактор, возможно очень ограниченный, который нам необходимо обнаружить. Однако другие аргументы, выдвигаемые здесь, иллюзорны; например, луна, которую Р. Петтацони сделал связующим звеном между двумя [богинями](#)¹², явно отсутствует, за исключением случаев воображения и лунных предрассудков, в гражданском статусе Карны.

Наконец, другие, как уже говорилось выше, зачислили Карну, на основании *C.I.L.*, III, 3893, в гостеприимную компанию *Unterwelt- und Totengötter*: розы - "*eine bekannte Gattung von Totenopfern*", если покойник, чью последнюю волю и завещание мы читаем, просит у Карнарии букет роз - "*so schwindet jeder Zweifel an der Zugehörigkeit der Göttin Carna zu diesem Kreise*¹³". Ошибка в рассуждениях, хотя и подписанная великим именем Г. Виссова, не менее [ошибочна](#)¹⁴: то, что Розалия, что иногда, что часто подношения роз имеют погребальное предназначение, не означает, что так происходит во всех случаях; даже сегодня королева цветов не украшает столы или будуары, а также [гробницы](#)¹⁵? Учитывая другие характеристики Карны, можно предложить и другую интерпретацию, более трогательную, как мы видели, без насилия над желанием Тени Эмоны.

С той точки зрения, в которой она предстала перед нами, единственные особенности Карны, которые еще требуют объяснения, - это расположение ее праздника в июньском календаре и преданность, которую, согласно легенде, оказывал ей Юний Брут. Мы вернемся к ним позже,

после наших обычных экскурсов в ведическую Индию, которые проясняют их в гармонии со всеми остальными.

Если многие историки римской религии отвергали описание богини, данное в текстах, в пользу своих собственных вольных построений, то это, несомненно, потому, что такая божественная фигура не казалась им правдоподобной. Возможно, они приняли бы ее, если бы она была мимолетной богиней несварения желудка, как Оссипаго, изготовительница костей, чье имя сохранил Арноб. Но Карна - самостоятельная богиня, древняя богиня, с праздником в июньском календаре и святилищем на [Целии16](#). Как возможно, что процесс превращения бекона и пюре в "плоть", в *уиталию* и *уирес*, мог породить такую божественную личность, такой культ, с которым Греция не может сравниться? Как и с Матутой Рассвета, как и с Анжероной, активно молчащей богиней *ангустических смертей* года, как и с Фортуной Пренесте, загадочной дочерью и матерью Юпитера, как и с персонификацией "растворения" в [Луа17](#), нам достаточно обратиться к другим братьям ранних римлян, ведическим индийцам, всегда забытым, но религиозно столь близким, чтобы увидеть правомерность образа, который тексты рисуют Карне.

В Р̥гВеде, по сути, содержится гимн, основанный на той же концепции того же физиологического факта. Просто божественная сущность, ответственная за руководство и обеспечение инкорпорации, ассимиляции пищи, берется из другого аспекта этой операции: в Риме Карна получает свое название от *карн*, которые являются желаемым результатом питательного процесса; в Индии то, что божественно, является исходным термином, это Пища, но Пища как выгодная, в ее становлении, в прогнозе и желании ее окончательной трансмутации в плоть и силу. Этот нюанс хорошо выражен в самом слове, которое, среди нескольких, было выбрано для обозначения пищи здесь: не *ánna*, например, а выразительное - и древнее - *pitú*. Это существительное имеет суффикс *-tu*, который, в отличие от объективного суффикса *-ti*, как показал Бенвенист, "всегда характеризует понятие как предназначение, цель, случайность" и часто обозначает "значение способности" [18](#). *Pitú* - это не акт еды и даже, учитывая значение корня, не то, что [едят19](#), а то, что питает, в сильном смысле слова, то, что "дает вещество" (ср. от того же корня русское *питать*, *питательность*) [20](#). Гимн 187 из первой книги Р̥гВеды, дословный перевод которого приводится [ниже21](#), обращен, таким образом, к олицетворенной *Питу*:

1. Позвольте мне теперь прославить Питу, поддерживающего величие (и) бодрость (*táviṣīm*) (самого), чьей силой (*ójasā*) Трита разорвал Вритра на куски!
2. Вкусный Питу, милый Питу, мы выбрали тебя, будь нашим помощником!
3. Приди к нам, Питу, благоприятный с благоприятной помощью, приносящий удовольствие, друг без злобы, очень добрый, без двуличия!
4. Твои соки (*rásāḥ*), о Питу, растекаются по просторам, находя поддержку в небе, подобно Ветрам.
5. Эти (люди), которые дают тебе (?), эти, о Питу, самые вкусные, дегустаторы (твоих) соков, выходят вперед, как (животные) с мощными шеями (*tuvigríṣā iverate*),
6. В тебе дух (= желание?) великих богов. Из приятного было сделано (десять) знаков: с вашей помощью он (= Индра, или Трита: ср. ст. 1) убил Змея!
7. Когда за горами, о Питу, забрезжит рассвет, тогда (на рассвете?), милый Питу, ты должен прийти сюда, чтобы мы могли тебя съесть.

8. Когда мы потребляем сливки (?) воды и растений, - о друг Ветра, стань для нас жиром²²!
9. Когда мы вкушаем тебя, о Соме, смешанный с молоком, смешанный с ячменем, - о друг ветра, стань для нас толстым!
10. О растение, стань кашей, жиром, (почечным) жиром (?), ...?..., - О друг Ветра, стань жиром для нас²³!
11. Мы сделали тебя, о Питу, вкусным нашими словами, как коровы делают вкусными возлияния своим молоком - ты, для богов, спутник пира, ты, для нас, спутник пира!

Непонятность гимна заключается не в его замысле и не в большинстве его выражений, а в некоторых ἄπαξ λεγόμενα, точное значение которых было бы весьма интересно для нашей цели. Однако и того, что понятно, достаточно. Подчеркнем несколько важных моментов.

Древние и современные комментаторы справедливо отмечают, что имя Pitu здесь охватывает всю пищу, как напитки, так и твердую пищу, и что несколько строф (7, 8, 9), похоже, относятся к напитку *rag excellence*, к *соме*, поскольку она тоже является питательной. Гимн отчасти является восхвалением пищи, как с точки зрения ее ощутимых качеств и удовольствий (вкус и т. д.), так и ее космической роли: "друг Ветра" - несомненно, намекая на дыхание, агент другой великой жизненной функции - она, как и Ветер (строфа 4), "распространяется по всему пространству" и "поддерживается небом²⁴". Но похвала не является бескорыстной или чисто умозрительной. В нескольких строфах четко выражено служение, которое поэт ожидает от этого "бога": в 1, 5 и 6 строфах Пища рассматривается как содержащая и передающая физическую силу, главным образом для воинских подвигов. С самой первой строфы она описывается не только как "опора великих", но, смело, как "физическая сила, *távisi*²⁵", и именно через ее *ójas* - термин, по сути, "второй функции" - именно через "полноту *силы*²⁶", обеспеченную Пищей, Трита совершил подвиг типа, мифический подвиг, который является прообразом всех воинских подвигов, и который также приписывается Индре: победа над *Вртрой*²⁷. В последних словах 6-й строфы этот подвиг упоминается еще раз, без указания агента, бога или героя: "с твоей помощью он убил Змея". А строфа 5, конструкция и смысл которой неясны в начале, по крайней мере, ясна в конце: те, кто выпитывает "соки" Еды, "движутся вперед, как (животные) с мощными шеями".

Особая, воинственная направленность блага Питу, "усвоенной пищи", несомненно, проливает свет на преданность, которую традиция приписывает Юнию Бруту по отношению к аналогу римской богини. В этом рождении Республики, в этом первом испытании свободы, Брут отчетливо выступает как "герой второй должности", чистый военный человек. Яростный поединок, в котором он и его противник Аррунс, сын Тарквина, пригвождены друг к другу двумя копьями,

...в сцене, достойной ирландского эпоса и одушевленной честью и яростью, завершается поистине воинская карьера: ведь на протяжении всей своей жизни, сначала при царе, потом во время восстания, Брут постоянно был типичным офицером. При царе, говорит Ливий (I 59, 7), он был *tribunus Celerum*, то есть высшим офицером в армии, а после смерти Лукреция взял на себя военную роль в

заговоре (*ibid.*, 6: *ceteri armati duce Bruto Romam profecti*). Аналогично, согласно Дионисию Галикарнасскому (IV, 75-76; ср. 84), он был вождем селеров, и когда, держа кинжал, которым Лукреций ударил себя, он поклялся изгнать тиранов, он сделал это "Марсом и другими богами" [28](#), а не Юпитером (IV, 70).

Если, подобно Питу, в задачи Карны входило формировать энергичные тела для битвы, давать бойцам *уиры*, средства для победы - Рим подчеркивал *ускеры*, *мышцы Индии* [29](#) (ср. "шея", *grīvā*, в строфе 5) - можно предположить, что Брут, *tribunus Celerum*, воин и предводитель воинов, считался особенно внимательным к Карне. Конечно, мы не знаем, было ли имя самого Брута, *Юний*, первоначально связано с "воинственной молодежью" архаического Рима, которой обязан своим названием месяц июнь и, возможно, *Юнона* [30](#). Но характер, который легенда приписывает этому персонажу, достаточно ясен и постоянен, чтобы объяснить те же отношения между ним и Карной, которые ведийский гимн подчеркивает в своей первой строфе между Питу и победоносным бойцом, которому покровительствует Индра.

Второй примечательный момент в гимне - припев, завершающий строфы 8, 9 и 10, который хорошо прокомментирован, наряду с гапаксом *udārathī*, в тексте самой строфы 8. Если Карл Гельднер кажется слишком точным, переводя *pr̥vaḥ* как "спек, сало", то ассоциация "каши" и "жира" как стандартов конкретных продуктов, в которые предлагается "превратиться" богу-пище (или его главной спецификации, *some*), заслуживает [внимания](#) [31](#). Это, несомненно, объясняется теми же соображениями, которые заставили ритуал Карны суммировать идеальную диету в *puls fabacia* и *laridum* (Macrobius, 33), в *pinguia larda* (свинине) и смеси *far* и *faba* (Ovid, ок. 160-170): *quod his maxime rebus uires corporis roborentur*. Пятнадцать лет назад М. Бенвенист привел основания для признания "медицинской доктрины", которая уже была [индоевропейской](#) [32](#); возможно, что здесь мы затрагиваем часть "пищевой доктрины".

Гимн содержит третью деталь, интерпретация которой вероятна, если не безусловна, и которая помогает нам понять последнюю маленькую тайну Карны: установление ее праздника в календарный день. Действительно, кажется, что строфа 7 дает указание на ритуальное использование гимна: он, несомненно, сопровождал на рассвете, в начале дня, первое употребление или приготовление *пищи* [33](#), и может быть, что мужчины, *nāraḥ*, описанные как *pitubhājāḥ* в гимне Рассвету, этим словом представлены в исполнении этого [обряда](#) [34](#). Легко понять эту заботу о почитании бога Еды в начале естественного разделения времени, которое позже будет отмечено регулярными трапезами. Теперь, возможно, то же удобство заставило поместить Карнарию, обряд не ежедневный, а [ежегодный](#) [35](#), в календы, поскольку именно календы обычно призывают ко всему, что ощущается как начало или желается как счастливое [начало](#) [36](#). И если были выбраны июньские календы, *calendae fabariae*, то, несомненно, как было предположено, потому, что в это время [годаримтуала](#) [37](#) начинается сбор бобов, важнейшего элемента.

Согласования, которые только что были упомянуты, могут быть поняты щедро или скупой: Либо мы будем считать, что они содержат достаточно необычных деталей, чтобы сделать вероятным, что Карна и Питу, один из которых покровительствует *уиталии*, поддерживаемой усвоенной пищей, а другой - пище с целью процесса усвоения, распространяют одну и ту же персонификацию, которая уже была [индоевропейской](#) [38](#); либо мы ограничимся констатацией идентичности лежащих в основе "пищевых доктрин", допуская, что с обеих сторон персонификация происходила независимо. В обоих случаях ведийская аналогия

устраняет изоляцию и, следовательно, подтверждает подлинность "типа Карны", как это следует из скромного прочтения фактов.

Приведенных выше анализов достаточно, чтобы опровергнуть большинство интерпретаций Карны, представленных в последних учебниках. Я ограничусь воспроизведением первых трех без обсуждения: сразу станет ясно, что в вопросах концепции религиозных фактов, а также условий доказательства, прав историка и обязанностей филолога я полностью расхожусь с их авторами. С другой стороны, работа Курта Латте требует некоторых дополнительных разъяснений.

1^(o)A. Grenier, *La religion romaine*, in *Mana*, 2, III, 1948, p. 115-116: "Этот день [= первое июня] также является праздником божества, *Карны*, которая, кажется, не более чем конкретная идентификация *нумена* Юноны. Карна - божество петель и хранительница дверей семейного очага; как таковая, она, подобно Юноне, считается женой Януса. Ее роль заключалась в том, чтобы защищать детей, не позволяя вампирам и стригоям проникать в дом и высасывать внутренности их малышей. У нее было свое святилище на Целии; ей приносили в жертву бекон и бобовую кашу, отсюда и название *Kalendae fabariae* для июньских календ". И с. 131: "*Карна*. Wissowa *R.K.R.*, p. 236; считается, что это божество принадлежит к группе владычиц обновления природы через плодородие. О ее роли защитницы входа в дом говорит В.Ф. Отто, *Rhein. Mus*, LXIV, p. 459 и далее; Ov, *Fast.* VI, 131 и далее - О Карне, лунном божестве, подобном Юноне, R. Pettazzoni, *Carna*, in *Studi Etruschi* XIV, 1940, p. 163-172. Карна - аватара Юноны, чей характер представляется чрезвычайно сложным".

2^(o)P. Fabre, *La religion romaine*, in *Histoire des religions* by M. Brillant and R. Aigrain, III, 1955, p. 322: "Сама Карна, похоже, принадлежит к inferнальному миру. По крайней мере, в день ее праздника первого июня в ее святилище на Целии ей предлагали кашу из бобов фава (отсюда и название *Kalendae Fabariae*, под которым этот день был известен), а бобы фава тесно связаны с жизнью за пределами могилы. Погребальная надпись (C.I. L. III 3893) производит схожее впечатление, поскольку покойный просит принести в дар розы в день Карнарии. Мы также знаем, что она была богиней-целительницей, к которой обращались против "внутренних болезней", и защищала детей от стригоев и вампиров, птиц inferнальной природы. В классические времена ее этимология, истинная или ложная, делала ее богиней двери, петли (*cardo*), и связывала с Янусом. В любом случае, она представляется *нуменорской* защитницей домашнего очага. Согласно Овидию, ее древнее имя было Гране (*Fastes*, 6, 100 f.). Должны ли мы сравнивать это имя, которое в любом случае не имеет ничего общего с *cardo*, с *Граннусом*, кельтским богом, которого в *interpretaatio romana* приравнивают к Аполлону, и который был если не солнечным, то, по крайней мере, божеством-целителем, как Карна?

3^(o)F. Bömer, *P. Ovidius Naso, die Fasten*, II (Kommentar), 1958, p. 342-343: "Происхождение названия неясно. Принято считать, что оно не имеет ничего общего с Cardea, которое, вероятно, является выдумкой Овидия (*dea cardinis haec est*). Популярной этимологией является связь с *caro* (Frazer, IV 141). Возможно, это этрусское слово. Карна, несомненно, была связана с культом мертвых: ей предлагали бобовую кашу, *puls fabata* или *fabacia*, и жирное мясо, *laridum*. В результате этот день в народе называли *kalendae fabariae*. Связь с мертвыми подтверждается надписью из Паннонии CIL III 3893 = Dessau 7235 a, где в завещании день Карнарии упоминается как *dies rosationis*. С другой стороны, до сих пор ведутся споры о том, следует ли объяснять ее другие функции с точки зрения ее природы как божества мертвых или, что менее вероятно, с точки зрения ее вторичной роли защитницы от

зла и, более конкретно, хранительницы входов (связанной с Янусом): Овидий приписывает ей боярышник, которым она защищает входы и чья апотропейная сила в магии хорошо известна. Карна оказывает благоприятное воздействие на внутренние органы человека и умеет отгонять Стригоев; но у нас есть основания подозревать, что это вторичные характеристики, возможно, выдуманные Овидием".

4°В книге "*Römische Religionsgeschichte*" (1960), которая заменила работу Георга Виссова в "*Handbuch der klassischen Philologie*", Курт Латте посвятил Карне две страницы (с. 70-71). Улучшая предыдущие презентации, он отказывается понимать эту богиню как Totengöttin, используя аргументы, первые два из которых у нас общие. Но его отношение к ней неудовлетворительно.

а) Из примечания Макробия (*Сатурналии*, I 12, 32) он сохраняет в силе только фразу: *ab ea denique petitur ut iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus uiscera salua conseruet*, видя в этих словах ритуальную формулу (что возможно, хотя *salua (con) seruare* встречается не только в таких формулах), и не принимает во внимание то, что непосредственно предшествует: *hanc deam uitalibus humanis praeesse credunt*. Тем не менее, эти два указания взаимосвязаны: именно потому, что Карна возглавляет *уиталии*, ее просят - ведь именно к ней, как к активному лицу, обращена формула, если это формула: *salua conseruet* - поддерживать в хорошем состоянии *уиталии* par excellence, которыми являются печень, сердце и *уисцера*. Если Макробий является свидетелем традиции в том, что касается формулы молитвы, то по какому критерию мы должны решить, что он отделяет себя от традиции в определении богини, к которой молится, и в обосновании молитвы?

б) Освободив таким образом формулу от [контекста Макробия](#)³⁹, Латте ищет другой контекст:

В народе этот день назывался *kalendae fabariae*, поскольку жертвоприношение состояло из бобовой каши и бекона. Молились, чтобы бенефициарий праздника *iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus uiscera salua conseruet* (Macr. 1, 12, 32). В это время в Италии собирают бобы (Plin., n. h. 18, 257); поэтому мы должны отнести к этому приношению то, что Цинций (Fest. 277 M. 380 L.) говорит о бобах *quae ad sacrificium referri solet domum ex segete auspicii causa* (ср. Plin., n. h. 18, 119). Таким образом, это, по сути, приношение первых плодов (Erstlingsopfer), а молитва, переданная Макробием, прося защиты от болезней, просто выражает пожелание, чтобы новый урожай был удобоваримым (bekömmlich, beneficial).

Это очень маловероятно. В нашей документации в начале бобового сезона мы находим, с одной стороны, по случаю самого сбора урожая, как и в случае с другими продуктами земли, домашний обряд, "первых плодов", если хотите, точнее, акт подношения и ауспикации, предметом которого является боб, принесенный домой; с другой стороны, в связи не с актом сбора урожая, а просто с включением бобов в годовой запас пищи, общественный и частный обряд, в котором бобы в сочетании с салом, другими словами, другой основной пищей древних времен, предлагаются богине, ответственной за превращение их в *uiscera* и *uires*, Карне (Macrobius, *ibid.*, 33: *cui pulte fabacia et larido sacrificatur, quod his maxime rebus uires corporis roborentur*). Это две разные операции, которые объединяет только их материал, бобы, и время их созревания, начало июня. Нет необходимости отождествлять их. Разве не может быть нескольких религиозных или фольклорных применений полезного растения,

которое достигает зрелости близко друг к другу по времени? В каком тексте, кроме того, говорится, что сбор урожая бобов с его благоприятным ритуалом начинался первого июня, в определенный день, что само по себе неправдоподобно? Более того, нет никаких оснований полагать, что, даже если первое июня в народе называли *kalendae fabariae*, сало в культе этого дня играло меньшую роль, чем бобы; так что если это был ритуал первых плодов, то он был бы единственным в Риме, где наряду с сезонным продуктом таким образом чествовали другой, совершенно другой, мясной, несезонный продукт. Наконец, когда римлянам приходилось говорить об обряде первых плодов - понятии, с которым они были знакомы, - они делали это в четких выражениях (*primum uinum...*; *priusquam nouas fruges gustarent...*; и т. д.), которые не скрывали, как мы должны были бы предположить в данном случае, сути дела.

в) Такая интерпретация приношения первых плодов заставляет Латте подозревать связь между богиней Карной и обрядами:

Варрон (Non. 341, 32) и Плиний называют богов в целом в качестве бенефициаров жертвоприношения, а Овидий (т. е. Веррий Флакк) и Макробий называют богиню Карну, о которой известно только то, что у нее был храм на Целии (Масгр. 1, 12, 31. Tert., Nat. 2, 6, 7). Более того, игры, отмечаемые в этот день, упоминаются в Филокале и Полемии Сильвии как *Fabaricii*, в то время как имя Карнария встречается только один раз в поздней надписи. Такое состояние традиции затрудняет решение вопроса о том, была ли покровительницей праздника изначально богиня Карна, чья фигура постепенно померкла настолько, что ее заменили другие божества, или же, напротив, она заняла место на празднике позже, так и не сумев полностью навязать себя.

Кажущееся расхождение между высказываниями Овидия и Макробия, с одной стороны, и Варро и Плиния (к которым мы должны добавить Фестуса) - с другой, легко объяснимо. Овидий и Макробий рассматривают *первое июня* как момент в религиозном календаре, с его обрядами и намерениями: как же они могли не дать четкого названия Карне и не определить ее деятельность? Другие (Плиний и Фест, несомненно, делают это, Варро, вероятно, делает это) имеют дело в основном с *бобами фава*, и когда они говорят об их использовании в религии, они делают это в общих чертах, подчеркивая не божественную личность, которая получает от них пользу, а просто тот факт, что они, в частности, в виде пюре, являются предметом подношения. Вот тексты:

Плиний в своей монографии о бобах пишет (*Естественная история*, XVIII 12, 118): *quin et prisco ritu < puls > fabata suae religionis diis in sacro est*⁴⁰, "более того, согласно древним ритуалам, бобовая каша используется с ее собственной религиозной ценностью в поклонении богам". Фест (р. 380 L.), обсуждая неопределенный смысл выражения "*refriua faba*", заключает: *...sed opinionem Cinci* (это нечто иное) *adiuuat, quod in sacrificiis publicis, cum puls fabata dis datur, nominatur refriua*, "мнение Цинция подтверждается тем, что при жертвоприношениях общественного культа, когда бобовая каша приносится в жертву богам, она получает название *refriua*". Наконец, Варрон (в Nonius Marcellus, р. 341 M., l. 33-34) пишет во фрагменте, вырванном из контекста (но это должно быть в первой книге *De uita populi Romani*, развитие вопроса о пище первых римлян): *... quod calendis Iuniis et publice et priuatim pultem dis mactant*, "... потому что в календы июня, как в общественных, так и в частных культах, каша приносится в жертву богам".

В этих текстах нет необходимости придавать *di(i)s* значение "к (или от) богов вообще", исключая ограничение, декларируемое Овидием и Макробием, на конкретное божество. Плинию, Варрону и Фесту, как я уже говорил, не нужно уточнять, о каком представителе вида "бог" идет речь, не нужно обременять свое высказывание именем адресата, которое пришлось бы объяснять в скобках, и без пользы, поскольку для их дискурса важно лишь то, что бобы - это ценный материал для религиозного подношения. *Dis mactare, dis dare*, таким образом, означает, что дар, о котором идет речь, предназначен не для нашего мира людей, а для другого мира, мира богов, независимо от количества этих богов - одного, нескольких или всех, - которые в данном конкретном случае заинтересованы в нем. Такое общее употребление множественного числа хорошо известно. Заменив *dii* на то, что стало его поэтическим синонимом, *numina*, Овидий в первой книге "*Фастов*" приводит хороший пример, который имеет дополнительное преимущество в том, что был правильно интерпретирован почти всеми авторами, включая [Ламма41](#). Через каждые несколько строк поэт дважды упоминает жертву, приносимую Янусу 9 января, на четвертый день после нон. Сначала, в стихах 317-318, он чествует бога-бенефициария, которого он только что восхвалял и подробно теоретизировал в связи с календами:

Quattuor adde dies ductos ex ordine Nonis :

Janus Agonali luce piandus erit.

Добавьте к Нонам четыре дня подряд: в день *агонии* вам придется умилостивить Януса.

Затем, в стихах 333-334, после рассуждений о возможных этимологиях слова *agonium*, он возвращается к своей теме: если этимология не определена, говорит он более или менее, то жертва ясна - и он настаивает в этой жертве не на получателе, который уже назван, а на должностном лице и жертве, *rex sacrificulus* и баране:

Utque ea non certa est, ita rex placare sacrorum

numina lanigeræ coniuge debet ouis.

Каково бы ни было происхождение этого слова, король жертвоприношений должен умиротворить божественные силы, женившись на шерстистой овце.

Овидий, очевидно, не противоречит сам себе, и *numina* означает то же самое, что и *Janus*; но во второй раз, желая привлечь внимание к чему-то другому, а не к личности бога, он размывает его в родовое множественное число *numina*.

Поэтому таблица текстов не дает никаких аргументов в пользу того, что Карну пытались лишить ее праздника. Что же касается утверждения, что мы ничего не знаем об этой богине, кроме храма, который она имеет на Целии, то это неоправданный пессимизм. Макробий дал свое определение: *hanc deam uitalibus humanis praeesse credunt*, и ведическая параллель, процитированная выше, доказывает, что такая божественная персона - поддержание и защита *уиталий* от пищи - вполне жизнеспособна. Более того, это служение вполне соответствует ее имени, *Карна*, которое, повторимся, является для *caro-carnis* тем же, чем

для Флоры является *fios-floris*. Примечательно, что Латте, который дважды (с. 58, п. 1; с. 71, п. 2) предполагает две этимологии Карны (через *osque karn-* "парс, порт"; через имена собственные, такие как *Carnius*), не упоминает чисто латинскую, подсказанную формой имени, аналогией с Флорой и досье в целом.

Таким образом, многие параграфы новой книги *Römische Religionsgeschichte*, посвященные божествам, построены на том, что автор уверенно называет "филологической критикой материалов" (*eine philologische Kritik des Materials*): ущерб значительный.

1 *Hanc deam uitalibus humanis praeesse credunt. Ab ea denique petitur ut iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus uiscera salua conseruet.*

2 *Cui pulte fabacia et larido sacrificatur, quod his maxime rebus uires corporis roborentur. Nam et Kalendae Iuniae fabariae uulgo uocantur, quia hoc mense adultae fabae diuinis rebus adhibentur*". Фрагмент, цитируемый грамматиком Нонием Марцеллом (s. v. "*mactare*", p. 539, Lindsay), из книги Варрона "*De uita populi romani*" подтверждает, что в первых ^{числах} июня люди публично и частным образом приносили богам пюре из широких бобов; при империи этот день отмечался *фабарскими* играми.

3 Я раз и навсегда ссылаюсь на комментарии Дж. Г. Фрейзера (1929) и Ф. Бёмера (1958); последний хорошо говорит (*ad v. 107*) о имени *Crane*: "Der Name ist anderweitig nicht bezeugt; er trägt den Stempel dichterischer Erfindung."

4

Pingua cur illis gustentur larda Kalendis

микстак кум калидо сит фаба фарре, порас ?

prisca dea est aliturque cibus, quibus ante solebat

nec petit ascitas luxuriosa dapes...

Sus erat in pretio, caesa sue festa colebant,

terra fabas tantum duraque farra dabat :

quae duo mixta simul sextis quicumque Kalendis

ederit, huic laedi uiscera posse negant.

5 Вероятно, как уже предположил Т. Моммзен, речь идет о празднике Карны 1 июня.

6 Ср. Frazer, *ad v. 101*: "Имя и функции этой неясной богини, похоже, указывают на то, что она была олицетворением плоти (*saro, carnis*), хотя Овидий, введенный в заблуждение поверхностным сходством их имен, спутал ее с Кардеей, богиней петель (*cardines*)". Этимология обоснована, но функциональная связь между Карной и "плотью" сложнее.

7 Разумеется, именно точное значение латинского *saro*, а не родственных умбрийских слов, должно пролить свет на богиню; об ирл. *carna.i. feoil* 'мясо' см. Wh. Stokes, *Cormac's Glossary*, Calcutta, 1868, pp. 49-50.

8 См. обсуждение в W.F. Otto, "Römische Sondergötter", *Rheinisches Museum*, 64, 1909, pp. 463-464. Большинство авторов, однако, признают подлинность названия Cardea.

9 *Фасты*, I 617-626; Плутарх, *Римские вопросы*, 56.

10 Otto, *art. cit.* p. 464.

11 Если, например, я предлагаю рассматривать праздник Дураков, заключительный акт Форнакалий, который приходится на день Квириналий (17 февраля), как саму тему этого праздника, то это 1^о) потому, что два других праздника, в которые через свой фламин вмешивается Квирин, касаются других времен и способов сохранения зерна; 2^о) потому, что, кроме этих шультийских ритуалов, о Квириналии ничего не говорится; 3^о) потому, что в записке Феста и в *Римском вопросе* 89^о проводится то же сравнение ("Почему Квириналии называют праздником дураков?").

12 *Studi Etruschi*, 1940, pp. 163-172.

13 *Religion und Kultus der Römer* ², 1912, p. 236, повторяя тезис, уже изложенный в *De feriis*. Многие авторы последовали за ним. Например, Ф. Альтхайм, "*Griechische Götter im alten Rom*", 1930, p. 189, безоговорочно описывает карнариев как Totenfeier в той же мере, что и лемурийцев.

14 Хорошее опровержение в W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 131; - и ухудшение тезиса в Otto, *art. cit.* p. 464: Карна, понимаемая как богиня мертвых и в то же время как хранительница ворот, сравнивается с Артемидой и Гекатой! Аналогичная ошибка в рассуждениях о фасоли сообщается в "*Culmen inane fabae*", *Revue des Études Latines*, XXXVI, p. 116-117: хотя широкие бобы часто фигурируют в обрядах, связанных с умершими, не все случаи использования широких бобов следует автоматически интерпретировать как погребальные или inferнальные; в качестве доказательства якобы погребального характера этих карнарий приводится *puls fabacia*, где все, напротив, ориентировано на силу и здоровье, а широкие бобы, соединенные с беконом, очевидно, как и последний, только питательны.

15 В книге "*Портрет матери*" Жан Гиттон рассказывает об "окончании каникул" в доме своего деда в Крезе: "... Наконец наступил тот день, неумолимый, как все дни отъезда, но похожий на другие по свету и спокойствию. Около семи часов мы стали прислушиваться к визгу машины. Мой дедушка вышел с секатором, чтобы нарвать самых красивых роз, анютиных глазок и резеды с их сильным ароматом. Он составил из них букет, как делал это по воскресеньям перед уходом на кладбище. Только он следил за тем, чтобы букет был небольшим и удобным, а розы были в бутонах...". Скажем ли мы из-за воскресного букета, что этот букет при отъезде был похоронным?

16 Тертуллиан, *Ad Nationes*, II 9, 7: комментарий М. Хайденхаллера, *Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums*, XXIII, 1942, p. 31 и 138. Обычно отказываются, и вполне обоснованно, выводить из этого текста, в котором об этом не говорится, что Карна принадлежала к *dit aduenticii*; ср. W.W. Fowler, *op. cit.* p. 133, n. 3.

17 Это четыре главы книги "*Déesse latines et mythes védiques*" (*Coll. Latomus*, vol. XXV, 1956).

18 *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, 1948, p. 93; см. выше, p. 64.

19 См. выше, с. 64, n. 6.

20 Ср. Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, LI, 1955, pp. 29-36, который указывает на стр. 32, что вед. *pitú* в большинстве случаев обозначает твердую пищу, как и соответствующие иранские слова (осетинское *fud* "мясо" и т.д.).

21 Этот гимн и этот любопытный бог, кажется, не были предметом монографий. Что касается трудностей текста, то я отсылаю вас к комментариям, в частности к комментарию К. Гельднера, чьего перевода я также более или менее придерживаюсь.

22 *vātāpe pīva id bhava*. О *vātāpi* см. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, IX, 1961, p. 104; XVI, 1967, p. 95.

23 *karambhā oṣadhe bhava pīvo vṛkkā udārathīḥ*.

24 Марсель Мосс считал, что философская категория субстанции должна была возникнуть из размышлений о пище и питании. Он никогда публично не высказывал эту идею, которая была кратко изложена в конце его статьи "Анна Вирадж" в *Mélanges Sylvain Lévi*, 1911, pp. 333-341. Гимн *Путу*, выражения в строфе 4, *бхава* "стань!" в припеве строф 8, 9 и 10 (и первого стиха 10-й строфы) интересны с этой точки зрения.

25 Гельднер переводит: [die Speise...] "die mächtige Erhalterin der Stärke".

26 См. выше, с. 92-95.

27 О типичном значении этого подвига см. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, p. 25-39.

28 В "*Бруте*", акт I, сцена II, Вольтер сохранил это указание и определил в клятве своего героя Марс, гораздо более точный, чем у многих современных мифографов:

"О Марс, бог героев, Рима и битв!

Кто сражается с нами, кто защищает наши стены..."

29 В Р̥гВеде, как и в Авесте, руки и вообще конечности считаются вместилищем "полной силы", *ójas*. См. выше, с. 86.

30 *Архаическая римская религия*, стр. 289.

31 Употребление жира в качестве принципа силы - в *R̥V*, X 86, 14 (Индра-Пантагрюэль); 100, 10.

32 См. выше, с. 36.

33 К. Гельднер в своем предисловии к переводу гимна, *Harvard Oriental Series*, XXXIII, p. 268: "Nach Str. 7 handelt es sich um eine Morgenlibation".

34 *R̥V*, I 124, 12 (к Рассвету), перевод L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, p. 62 (ср. 66 и 104): "Сами птицы вылетели из своих гнезд при твоём освещении, как и люди, разделяющие пищу (*náraśca yé pitubhājāḥ*)".

35 Римский праздник в честь богини Авроры, Матуты, также является ежегодным событием.

36 Янус, бог всех *инициаций*, присутствует на всех календах; в мартовских календах отмечается праздник Юноны Луцины, богини рождений; мартовские (*feriae Martis*) и, симметрично, октябрьские (*tigillum sororium*) открывают два периода годовой военной жизни.

37 W. Warde Fowler, *op. cit.* p. 130, n. 9 - что, однако, заставляет Колумеллу и Палладия говорить больше, чем они делают. Если мы, вместе с некоторыми древними (но см. Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXII, 1931, p. 70-74), свяжем имена мая и

июня с именами *майоров* и *иуниоров*, то дата Карнария также будет объясняться вероятным родством (см. выше, о почитании Брутом этой богини и параллельных ведийских данных) Карны и *иуниоров*.

38 О соответствии между мужскими мифическими фигурами в ведической Индии и женскими в Риме см. в *Latin Goddesses...*, p. 65, n. 3.

39 Я оставляю в стороне текст Овидия, точнее, различные его части, которые автор, на мой взгляд, ошибочно, без разбора исключает.

40 Замечу мимоходом, что в тексте Плиния представлены как разные две вещи, которые хочет выделить Латте: обряд *ауспикации* (119) и подношение < *puls* > *fabata* (118); заголовок Фестуса "*Refriua faba*", к сожалению, испорченный (для *ауспикации*) непоправимо испорченной строкой, делает то же самое.

41 J.G. Frazer, *The Fasti...* II, 1929, p. 142 (примечание к стихам 332 и далее): "Хотя Овидий здесь говорит об умиротворении божеств в целом, вероятно, что баран был принесен в жертву Янусу в частности (сравните строку 318, выше, p. 137)"; Latte, *op. cit.* p. 135, n. 1: "Die Beziehung auf Ianus Ov. Fast. 1, 317 und Lyd. mens. 4, 1, der versehentlich den 5. des Monats statt 'a. d. V. id.' setzt."

Жан-Мишелю Гардару

Палес

Случай с богиней Палес, роль которой как покровительницы стад не вызывает споров, лучше документирован, чем случай с Карной. Тем не менее, он, похоже, содержит двусмысленность, которую примитивисты любят использовать для иллюстрации эмбрионального, незавершенного характера, который они приписывают римским божествам. На самом деле, двусмысленности не существует: богиня, или, скорее, две богини с одним и тем же именем, имеют нормальную конституцию.

С другой стороны, особенность ритуального статуса Палес связана с *ведическими* представлениями и проливает на них свет¹.

¹ Я воспроизвожу статьи "*Les deux Palès*", *Revue des Études Latines*, XL, 1962, pp. 109-117, и "*Pûsan édenté*", *Collection Latomus*, XLIV (= *Hommages à Léon Herrmann*), 1960, pp. 315-319. Эти две статьи были обобщены в книге "*La Religion romaine archaïque*", 1966, pp. 373-377.

В наших учебниках к Уенеранде Палес относятся с некоторой *небрежностью*¹. Римляне классической эпохи не знали, бог это или богиня, - писал Пьер Фабр (1955), - а в античном календаре фигурируют бог и богиня с одним и тем же именем; возможно, нам следует согласиться с Виссовой [*R.K.R.*, 2thed., p. 200], что Палес изначально был богом и что у него была богиня, Палатуя...". Аналогично, Альберт Гренье (1948): "Палес, которого парийцы празднуют 21 апреля, - это бог или богиня, *sive mas sive femina*; в античном календаре они

составляют пару, омонимичную богу и богине...". Собственный праздник Парилии, который эти два автора готовы были оставить ей, был конфискован другими, в частности, в наше время Виктором Басановым (1942)², затем М. Францем Бёмером (1958)³ и Куртом Латте (1960)⁴. Подхватив игру слов некоторых старых авторов, последние предпочитают присоединять *Parilia* к глаголу *pario*, а для происхождения отделять от него *Palēs*. Однако документация не допускает ни одной из этих вольностей.

Что касается праздника, то, не говоря уже о словесных *трудностях*⁵, обряды и молитвы, описанные Овидием, показывают, что намерение не ограничивается *partus*, который некоторые римские ученые уже выделяли, чтобы поддержать свою этимологию (Paul, 328 L²)⁶. Просят о полной и постоянной защите отар и стад, о приплоде, конечно, но также и о здоровье животных, пастухов и их собак; об отпугивании волков, а также демонов полудня; изобилие травы и воды; хорошие продукты, шерсть и молочные продукты; и, прежде всего, потому что Парилии - это *lustratio*, отпущение любых неумышленных проступков, которые пастухи и животные могли совершить по отношению к божествам *сельской местности*⁷. Палес, *dea pastorum* в общем смысле этого слова, руководит всем этим, что обеспечивает *Parilia*, и что невозможно вывести из *pario*.

Что касается самого божества, то здесь возникают два разных вопроса, которые мы привыкли смешивать, признавая *a priori*, что это одно и то же в двух формах: род и число, мужская палица и две палицы.

1. МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА

За исключением одного, немногие тексты, в которых упоминается мужчина Палес, некоторые из них, чтобы подчеркнуть противоречие с обычной концепцией, указывают, что он является этрусским божеством. Определенный как своего рода *служитель* и *уилик* Юпитера, Палес - один из этрусских Пенатов, говорит Арнобий (III, 40), согласно Цезию, неизвестному специалисту по этрусским вещам (ср. Сервий, *ad Aen.*, 2, 325, который приводит тот же список); трудно увидеть в Риме *пасторальное* божество, занимающееся этой работой. Мартиан Капелла, свидетель, полный загадок, но хорошо осведомленный об этрусской теологии, дважды называет Палес мужского рода (I, 50 и 51): в шестом небесном округе - *uos quoque, Iouis filii, Pales et Fauor, cum Celeritate, Solis filia*; в седьмом - *Liber ac secundanus Pales* и, кроме того, *Fraus*; ни одна из этих группировок не является римской, и в своей странности они явно пытаются передать латинскими словами оригинальную доктрину.

Все, что доказывают эти тексты, - это то, что божество, которому этруски доверили защиту скота и животноводства (ср. Arnobius: *Iouis uilicum*) и которое в результате получило имя Палес для своей *interpretatio romana*, было, как и во многих религиях и фольклоре, богом, а не богиней. Это создало для ученых, но *только для них*⁸, проблему, подобную той, с которой Франц Бопп и Кристиан Лассен столкнулись в XIX веке, когда в своих латинских переводах санскритских книг они хотели изобразить бога луны Кандру или Сому, принимая во внимание его очень мужественные похождения. Им это сошло с рук, они смело написали *Lunus deus*. Склонение *Palēs* не навязывало и не разрешало такого варварства, но самые добросовестные предупреждали: *Palem... non illam feminam, quant uulgaritas accipit, sed masculini generis...* (Arnobius)⁹. То, что антиквары, учитывая престиж *этрусских дисциплин*, сделали из этой *интерпретации* вывод, что мужской пол был "древним", или "истинным",

полом Палея, возможно, и соответствует тенденциям филологии того времени, но никоим образом не свидетельствует об истинной или древней религии Рима.

Остался не текст Варро, а трехсловная аллюзия, которую Сервий сделал на мнение Варро в конце своей глоссы к *Георгию*, III, 1: *hanc [= Palem] Vergilius genere feminino appellat, alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales*. Жаль, что комментатор не процитировал точную фразу оригинала, как он это сделал в других местах! Ведь единственный раз, когда мы читаем непосредственно у Варро о Палесе, он, напротив, без всякого сомнения, считает ее богиней: два стиха, сохраненные Аулу-Гелле (XIII 23, 2 = Varro, *Menipp.*, fragm. 506 Buech.), из менипповской сатиры под названием Σκυραχία включают ее в список божеств, из которых все остальные - *женского рода*¹⁰:

Te, Anna ac Perenna, Panda Cela, te, Pales,

Нериены < u > Минеруа, Фортуна и Церера.

Это исключает возможность того, что в тексте, быстро использованном Сервием, Варро принял мужской род Pales за свой собственный; он, конечно, упоминает его, но более подробно и, несомненно, в значении "этрuscoй Pales": этрусский Палес; возможно, в крайнем случае, поскольку этот мужской род был этрусским, он признавал и его предшествование, но это само по себе маловероятно, поскольку он был более свободен по отношению к Этрурии, чем к Сабине: для другого расхождения между этрусками и латинянами он мудро ограничился сопоставлением мнений (*De ling. lat.*, V, 30: два происхождения названия *Тубра*¹¹). В любом случае, как мы можем основывать существование в Риме мужчины Палея на схематичном и безоговорочном упоминании Сервия, которое противоречит не только всем другим римским текстам, говорящим о Палее, но и использованию Варрона, уже не в его трудной роли антиквара, а в его искусстве, если мы осмелимся сказать, поэта?

2. ДВЕ ПАЛЬМЫ

Когда был опубликован доюлианский календарь Антия (1921 г.), упоминание в нем 7 июля двух палисов (*Palibus II*), казалось, придало последовательность мужскому роду Palès. Palès теперь не *siue mas siue femina*, а *mas et femina*. Эта интерпретация, сразу же выдвинутая Л. Дойбнером¹², однако, не является *приемлемой*¹³.

Во-первых, учитывая сказанное, следует признать, что праздник 7 июля объединял этрусское и римское представление божества: это был бы уникальный случай. Уникальным было бы и то, что божества разного пола объединялись множественным числом одного и того же имени: *Parcae* и *Ca(s)menae* не содержат мужчин, *Fauni* не содержат женщин; в частности, Faunus и Fauna не объединены под этим именем, так же как Liber и Libera назывались *Liberi*, в то время как позже *Castores* обозначали Кастора и Поллукса. Множественное число *Carmentes* возможно только потому, что оно охватывает дублирование Carmentis с сохранением пола (Варрон, в Аулу-Гелле, XVI, 16, 4: *duabus Carmentibus*; ср. Святой Августин, *Civ. D.*, IV, II). Ювенал (XI, 105) мог сказать *gemini Quirini*,

потому что имел в виду двух близнецов Ромула и Рема; он, конечно, не стал бы говорить *Quirini* о Ромуле-Квирине и Герсилии-Горе. В этом боги следуют обычаям людей: *Scipiones* означает только героев рода или типа Сципионов; *Gracchi* - это Тиберий и Кай, без их восхитительной матери, так же как *Horatii* - три близнеца мужского пола, без их плачевной сестры; и я не думаю, что множественное число *Gaii* когда-либо относилось к семье Гая и Гайи, как мы говорим "Дюпоны" или даже "Джоны".

Поэтому объяснение формулы *Antium* мы должны искать в другом смысле, в соответствии с римской практикой коллективных обозначений. Этому способствуют два текста, в одном из которых также читается множественное число Палес, а в другом Палес назван дважды с явным намерением.

Первая, написанная Варроном, была возвращена в дискуссию Жаком Эргоном ("Au dossier de Palès", *Latomus*, X, 1951, p. 277-278). До тех пор различные исправления (*Palilibus*, *Pali*, *Laribus*) маскировали чтение рукописей, *Palibus*. "Во второй книге *Res Rusticae* (5, 1), говорит он, несколько крупных владельцев стад в Эпире обсуждают своих овец и быков в присутствии Варрона. Прибывает опоздавший К. Луциен: поначалу встреченный насмешками друзей, он отвечает им тем же, но, прежде чем присоединиться к разговору, заявляет, что исполняет религиозный долг: *tu uero, Murri, ueni mi aduocatus, dum asses soluo Palibus, si postea a me repetant, ut testimonium perhibere possis*. Затем он исчезает вместе с Муррием до конца главы.

Я понимаю ситуацию несколько иначе, чем господин Хургон. "Религиозный долг", который внезапно хочет исполнить сенатор Люциен, является прямым следствием обстоятельств и тесно связан с действием. Опоздав на обещанный симпозиум, темой которого является животноводство (*de re pecuaria* - название второй книги), он должен извиниться перед теми, кто был пунктуален, и выплатить компенсацию богам, специализирующимся на этой теме, "палелям", которые были оскорблены его небрежностью. Для уплаты этого штрафа, где бы и как бы он его себе ни представлял, он хочет заручиться помощью одного из тех, кто был там до него, Муррия, на случай, если у других, заботящихся об интересах божественных кредиторов, хватит дурного вкуса заставить его заплатить дважды, *si postea a me repetant*.

Но в какой момент Варро привлек к беседе Луция? Когда первая часть повестки дня была исчерпана и мы собирались приступить ко второй, заключительной части, поскольку римские трактаты о животноводстве состоят всего из двух глав, посвященных мелкому и крупному скоту, *грегам* и *арментам*¹⁴. После общего представления о *pecuaria quaestio* (гл. 1) мы только что подробно рассказали об овцах (гл. 2), козах (гл. 3) и свиньях (гл. 4); теперь мы обсудим волов и коров (гл. 5), ослов (гл. 6), лошадей (гл. 7), мулов и бардо (гл. 8). Появление Луция в начале пятой главы - приятная интерлюдия и в то же время возможность подчеркнуть, как это любит делать автор, разделение в развитии: не успел Луций закончить свою остроумную апологию и позвать к себе Муррия, как один из собеседников, Атик, обращаясь к тому же Муррию, говорит ему: "Поставьте Луциену на запись того, что уже разобрано и что осталось, чтобы он мог сыграть в этом свою роль; тем временем остальные, давайте продолжим, перейдем ко второму акту, поговорим о крупном скоте (*nos interea secundum actum de maioribus adtexamus*). " Получив сообщение, Луциен возвращается и, действительно, выполняет свою роль: когда Муррий расскажет об ослах, он доложит о лошадях. Думаю, не случайно писатель, столь внимательный к композиции, поместил упоминание о палелях именно в эту петлю: использование множественного числа предполагает, что одна из палей относится к тому, что было до, а другая - к тому, что после. Войдя в зал, герой Луций, не знающий, до какой стадии дошел разговор, настаивает на уплате штрафа без разбора обоим палелям. Но Варро, мастер сценария, позаботился о том,

чтобы поместить это упоминание в тот момент, когда разговор переходит из компетенции одного в компетенцию другого.

Вергилий использует имя Палес в третьей песне "Георгик" по-разному, но смысл один и тот же. Каждая из первых трех песен поэмы начинается с обращения к божествам, ответственным за обсуждаемую тему. В первой, посвященной работе в поле, поэт обращается к Церере, окружая ее - поскольку это также открытие всего произведения - многими божествами сельской местности и природы. Во второй, посвященной деревьям и виноградникам, он обращается к Вакху. В третьей, посвященной животноводству, он воздает хвалу Палесу и пастуху Аполлону, которые ассоциируются у него с *Буколикой*, V 35. Но если в первой и второй песнях этого первоначального обращения к божеству-специалисту хватает на все и оно не повторяется, то упоминание Палеса в начале песни охватывает лишь половину ее, первые 283 строки; перед последними 283 строками поэт прерывает себя и снова обращается к Палесу. Таким образом, стих 294:

Nunc, ueneranda Pales, magno cum ore sonandum.

Настало время, почтенный Палес, настало время сделать это!

[слышен большой голос.

повторяет первую строку:

Te quoque, magna Pales, et te, memorande, canemus,

Пастор аб Амфризо...

И ты, великий Палес, и ты, прославленный пастух Амфриза...

Что же происходит в этот момент, который является точной серединой композиции? Происходит то же самое, что и в тот момент, когда во второй книге *Res Rusticae* появляется "les Palès": первые 283 стиха посвящены крупному скоту, волам и лошадям, коровам и кавалерам; последние 283 стиха будут посвящены мелкому скоту, овцам и козам, и в конце все виды скота будут объединены в знаменитую картину норильской эпизоотии. И именно к этой второй теме поэт обращается со вторым призывом (ст. 284-294):

Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus...

Hoc satis armentis. Superat pars altera curae,

lanigeros agitare greges hirtasque capellas...

Nunc, ueneranda Pales...

Но время, непоправимое время, летит... Хватит о крупном рогатом скоте, вторая часть моей задачи - разобраться со стадами шерстистых овец и лохматых коз... Итак, почтенный Палес...

Поскольку мы также знаем, что "палесов" два, естественно предположить, что в начале песни поэт обращается к палесу, защищающему *арманту*, о которой он расскажет вначале, а затем, в середине, к палесу, защищающему *грегов*.

Эта концепция подтверждается самой двойственностью праздников: сначала Парилия 21 апреля, затем церемония, записанная на 7 июля, но не названная в античном календаре. Недостаточно отмечено, что длинное и точное описание апрельского праздника у Овидия (*Fastes*, IV 721-786) строго касается только мелкого скота, хотя Палес всегда определяется как *pastoria*, *dea pastorum*, *pastoralis dea*, *dea pabuli*, без этого ограничения. Как можно думать, что у крупного скота тоже не было своего религиозного времени и заботы, прикрытых именем - тем же именем - "своей" богини?

Объяснение этому можно найти в трактатах по сельской экономике. Что касается овец, то Колумелла (VII 3) писал: "Почти единодушное мнение состоит в том, что первый сезон для их покрытия - это весна, в Парилии (*tempus uernum Parilibus*), для тех, кто находится тогда в подходящей стадии; для тех, кто ягнится в это время, это будет месяц июль (*circa Julium mensem*)"; но он рекомендовал первый сезон, "поскольку осенний ягненок лучше, чем весенний". Для коров же предписывается только один сезон (VI 2): их следует обслуживать *mense Julio*; среди прочих причин он говорит, что это время их гона, *naturalia desideria*, *quoniam satietate uerni pabuli pecudes* (т. е. здесь, *ил.*) *exhilaratae lasciuunt in uenerem*.

Обряды следуют этим условностям: на праздниках 21 апреля, когда речь идет только об овцах, интересуются только одной Палесой; на июльских нонах, когда на очереди другие овцы, но особенно коровы, обращаются к *Палибусу II*. Поскольку Овидий не написал ритм июльских празднеств на сайте, мы не знаем, о чем просили двух богинь в это время, но это должно было быть, приспособленное ко всему скоту, более или менее то же самое, о чем просили одну из них, для мелкого скота, в его апрельских [куплетах15](#).

Понятая таким образом, пара Палеса больше не является одной из тех загадочных и неуловимых сингулярностей, которыми всегда готова обременять себя несчастная римская религия. С обновленным содержанием она соответствует характерной для индоевропейской теологии формуле "третьей функции": она построена как пара близнецов Насатья, которые тесно связаны и даже неразличимы почти во всех текстах, называющих их, но между которыми недавно были обнаружены решающие причины, обязывающие нас установить первоначально, в том, что касается *res pecuaria*, различие специальностей: один из них больше занимался волами, другой - [лошадьми16](#). РґВеда пренебрегает ими в пользу двух великих видов, и в [Авесте17](#), как и в древнейших [скифских](#) легендах18, мы находим следы той же концепции. Скотоводческая экономика Италии развивалась иначе, и именно между крупным скотом (волами и лошадьми [вместе взятыми19](#)) и мелким скотом произошло реформирование разделения полномочий. Но принцип раздвоения один и тот же, как и процесс объединения под общим именем, без каких-либо конкретных имен, двух божеств одного [пола20](#), которые настолько похожи, что нужно очень внимательно присмотреться, чтобы распознать их [двойственность21](#).

Наконец, с точки зрения метода, хотя и небезынтересно отметить, что в очередной раз сравнительные размышления полностью и в полном объеме подтверждают досье по римской религии, следует подчеркнуть, что именно на основе рассмотрения только римских фактов впервые возникла консервативная интерпретация: Мы видели, как два праздника, между которыми так много авторов считали себя вправе или обязанными выбрать "истинный" праздник Палеса, прямо обоснованы в их двойственности, как и упоминание одного Палеса в первом и двух Палесов во втором. Смысл теологемы нельзя раскрыть, ампутируя или вывихивая ее, как это слишком часто делает "Филологическая критика материалов". В девяти случаях из десяти, чтобы понять, мы должны сначала смиренно принять.

3. ПАЛЬМОВОЕ ПРИНОШЕНИЕ

Во время апрельского праздника Овидий дает точное описание очистительных обрядов, которые вовсе не являются неожиданными и символика которых прозрачна: водой окропляют животных и выметенный пол, развешивают листву и гирлянды, зажигают различные костры и проводят окуривание из трех ингредиентов: пепла от эмбрионов теленка, сожженного с помощью фордидия, лошадиной крови и пустых стеблей бобов. Он также указывает материал для подношений, ожидаемых богиней. Этот материал соответствует правилу, которое явно формулируют другие авторы и которое проливает свет на физическую особенность другого ведийского бога скота, R̥ṣan. Если индийские параллели обычно проливают свет на римские факты, то обратная ситуация встречается редко. Поэтому здесь стоит обратить на это пристальное внимание.

Ни в гимнах, ни в богослужебных книгах великим государям Варуне и Митре не приписывается ни одно из парадоксально квалифицируемых увечий, которыми скандинавская мифология наделила их двойников, сделав Оддина одноглазым, зрячим, потому что он одноглазый, а Тыра, бога войны и суда, - одноруким, лишенным правой руки, столь необходимой в бою и в сутяжнических делах. С другой стороны, этот тип увечий наблюдается у небольшой группы богов, только двое из которых очень близки к великим государям: у Савитара ампутированы обе руки, Бхага ослеп, *андха*, а Пухан лишился зубов, *адантака*. Литургические книги совместно объясняют эти три несчастья одним и тем же литургическим псевдомифом: это тройной эффект неосторожного приближения этих богов к несколько взрывоопасному элементу *жертвоприношения*²². Но одновременно с выдумыванием этого разнородного факта для его оправдания они излагают представление в терминах, гарантирующих его подлинность: "вот почему мы говорим: слепой - это Бхага", "вот почему мы говорим: беззубый - это R̥ṣan"²³. Поэтому мы должны думать, что существовали какие-то изречения на эту тему. Более того, весьма вероятно, что эпитет *kārū! atin* "проломленный зуб" в R̥V, IV 30, 24, который М. Беривенисте обнаружил в согдийском *karu-bandak* и уточнил латинское *caries*, "кариес", должен быть отнесен к *Pūṣan*²⁴.

Уродование Савитара и Бхаги парадоксальным, но очевидным образом связано с услугами, оказываемыми этими богами, которые требуют хороших рук в одном случае и хороших глаз в другом: Савитар - это "Крыльчатка", приводящая все вещи в движение, а Бхага - распространитель товаров и *заклинаний*²⁵. С другой стороны, нет очевидной связи между потерей зубов и функциями R̥ṣan, которые в основном заключаются в защите стад и дорог. Несколько текстов завершают изложение позора бога тем, что кажется его следствием, говоря, что, будучи беззубым, он также является *karambhabhāga*, "едоком ячменной каши",

или, скорее, "муки, разведенной в кислом молоке". Но почему "беззубый"? "Если Zahnlosigkeit des Pūṣan betrifft", - писал Альбрехт Вебер столетие назад, - "so fehlt mir darüber jegliche *Vermuthung*²⁶".

Несомненно, условия проблемы должны быть изменены. Из двух эпитетов *adantaka* и *karambhabhāga* первый является чисто мифическим, а второй отражает ритуальную реальность: за редким исключением, в частности, во время великого жертвоприношения коня, Pūṣan принимает не жертвы животных, а подношения "каши" ²⁷. Поэтому мы, несомненно, должны исходить из этого объективного факта, для которого отсутствие зубов может быть оправданием, вторичной мифической драматизацией. Однако аналогия с римским ритуальным правилом подтверждает и объясняет диетическое своеобразие Pūṣan.

21 апреля, в день Палеса, богини-покровительницы стад, нельзя было проливать кровь, нельзя было сжигать жертвы животных: ἐν ἀρχῇ δ', ὡς φασιν, οὐδὲν ἔμψυχον ἔθουον²⁸. Плутарх объясняет этот запрет вторым качеством - γενέθλιον τῆς πατρίδος, *dies natalis Romae* - признанным 21 апреля ; но тут же *отмечаем*²⁹, что, будучи пастушеским ритуалом, праздник, несомненно, существовал до основания города, οὐ μὴν ἄλλὰ καὶ πρὸ τῆς κτίσεως βωτηρικὴ τις ἦν αὐτοῖς ἑορτὴ κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν καὶ Παρήλια προσηγόρευον αὐτήν. И действительно, даже во времена Августа и до конца язычества Парилии оставались, по сути, великим праздником очищения стад. Приписывание этого дня основанию Рима близнецами, которые до этого были не более чем пастухами, безусловно, основано на глубокой целесообразности, но подтверждает его пастушеский характер. Именно этот характер, таким образом, должен непосредственно объяснять запрет на жертвы животных: животноводство имеет два аспекта, один идиллический, другой жестокий, другими словами, аспект "доброго пастуха" и аспект "мясника". На весеннем празднике Палес *выражен первый*³⁰ только , как в длинных клятвах пастуха Овидия, в которых отсутствуют тушеное и *жареное*³¹, так и в материале жертвоприношения, который поэт определяет в этих *терминах*³² :

Пусть к пшениным лепешкам прилагается корзинка с пшеном;
деревенская, она, прежде всего, является той пищей, которую
[goddess ;

745 Прибавьте к этому пищу, которая принадлежит ему по праву, и ведро из
[доение; и посуда, которую когда-то мыли,
вызывает, с теплым молоком, Сильвестра Палеса...

Что означают слова *dapes suas* в стихе 745? Возможно, они, тесно связанные со свежим молоком, относятся к более сложным молочным продуктам, таким как сыр, масло и сыворотка? Дж. Г. Фрейзер считает, что к этим *dapes* относится *liba* из стиха 743: "Среди яств, нарезанных таким образом на Парилии, несомненно, были и просяные лепешки, упомянутые Овидием в предыдущей строке" ³³. В любом случае, правило Парилии не позволяет нам понимать *dapes suas* как блюда, взятые у членов "его" стада, мясные блюда. Главной частью пира, отмечает Фрейзер, была *либа*, "ибо пастух заканчивает свою молитву обещанием, что в следующем году он "испечет большие пироги для Палес, хозяйки пастухов" (строки 775-776) ³⁴.

В ведической экономике R̥ṣaṇ занимает должность *Палес*³⁵. Как и она, и по той же причине он вегетарианец: как она не желает крови на своем пиру и вкушает молочные продукты и особенно *liba de milio*, так и он принимает в качестве *подношениямолоке*³⁶ только муку, разведенную в кислом. Но индийское воображение также выразило это правило через образность: бог, защитник скота и противник мясной пищи - которую он, помимо молока, также предоставляет плотоядному *обществу*³⁷: таким образом, его позор присоединяется к группе парадоксально квалифицируемых увечий - потерял зубы, является *адантака*, *kārūḷ atin*.

1 P. Fabre, "La religion romaine", in M. Brillant and R. Aigrain, *Histoire des religions*, III, p. 339; A. Grenier, "La religion romaine", in *Mana*, 2, III, p. 110.

2 *Les Dieux des Romains*, p. 144-148.

3 P. Ovidius Naso, *die Fasten*, II, p. 271-272.

4 *Römische Religionsgeschichte*, p. 88.

5 Latte, l. c., n. 1, согласно Людвигу Дойбнеру: "Für Parilia müsste man dann Anknüpfung an parere suchen und sie als Fest für die Fruchtbarkeit des Viehs deuten (Parilia : pario = utilis : utor, dèr Unterschied in der Quantität des i erklärt sich daraus, dass pario i-Stamm ist)". Но что может означать воображаемое прилагательное **parilis*, если не "детский", что вряд ли подходит для создания названия праздника или ритуала? Напротив, прилагательное *Parilis* происходит от *Palēs* (тема в i: ср. *aedēs ~ aedilis*) путем вполне естественной диссимилиации, что бы там ни говорили, а *Parilia* - это его множественное число среднего рода (*Palilia*, где оно встречается, кажется, является уточнением), обычно используемое для обозначения праздника (*Carmenta ~ Carmentālis ~ Carmentālia* и т. д.). Более того, ни одно праздничное название на *-lia* не происходит от глагольного корня; все они образованы от имен божеств (например, *Florālia*) или обычных существительных (например, *Compitālia*, *Vinālia*; ср. *suouetaurilia*, от темы на o, например, *erilis*, *puerilis*, *virilis*). Наконец, эта гипотеза основана на мнении (L. Deubner, *Neue Jahrbücher*, XXVII, 1911, p. 323), которое само по себе связано с концепцией первобытной религии Рима, что все побеждает, что церемония сначала была чисто магической, без божественности (см. Bömer, loc. cit.).

6 Судя по Paul, p. 328^{(a) L⁽²⁾}, Веррий Флакк, похоже, не предпочитал такое происхождение: *Pales dicebatur dea pastorum, cuius festa Palilia dicebantur; uel, ut alii uolunt, dicta Parilia, quod pro partu pecoris eidem sacra fiebant*. Уменьшенное намерение, которое Денис Галикарнаский придает празднику (I 88, 3: *θύουσι δ' ἐν αὐτῇ περὶ γονῆς τετραπόδων οἱ γεωργοὶ καὶ νομεῖς θυσίαν χαριστήριον ἕαρος ἀρχομένου*), основано на той же этимологии.

7 *Fastes*, IV 761-775; 747-760. В этом тексте нет ни одного слова, которое позволило бы предположить, что *lustratio* Парилии - это, по сути, или даже частично, очищение рожавших женщин (Бёмер).

8 Иначе обстояли дела у римских поселенцев в варварских землях: как говорит сам Латте (op. cit., p. 60, no. 1), посвящение, найденное в Болгарии *Pali sanct pastorali*, могло быть обращено к *interpretatio romana* местного божества. Но если это римский Палес, то на основании отсутствия склонения (-o или -ae) в *sanct* можно сделать весьма щедрый вывод: "dass der Weihende decurio colonise gebildet genug war, um von der Kontroverse (sur Palès masculin ou féminin) zu wissen". У нас не везде есть такие ученые коллеги, и, кроме того, разве

без примера можно представить, что в таких посвящениях встречаются любопытные сокращенные слова?

9 Ничто не указывает на то, что у этрусков были грамматические роды, но противопоставление "бога" и "богини" не является вопросом грамматики. В грузинском языке также нет полов, но он знает, что солнце - это красивая девушка, а луна - мальчик, см. "Титѐс", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXI, 1935, pp. 66-89 (особенно pp. 80-81).

10 В другом отрывке Варрона, который в более свободной форме дает то же указание ("*De la langue latine*", V, 74) и который был сохранен Виссовой в "*Religion und Kultus der Römer*"⁽²⁾, 1912, p. 200, n. 3 (= *Lex. de Roscher*, III, col. 1280, l. 61-68), Палес - всего лишь исправление, предложенное Скалигером к непонятному тексту (*hecralem*); но мы читаем вместо него *Herculem*. Более того, в отличие от коллективного призыва Σιτοραχία, перечисления в *De ling. lat.* касаются только формы и предполагаемого происхождения божественных имен и собирают только, сами по себе, предположительно сабинские божества: их пол не имеет значения (так, *Feronia Minerua Nouensides* вместе в предыдущем предложении).

11 Варро показывает, что он был осведомлен об этруских традициях и в других местах. Не упоминая фрагменты его утраченных книг, в одном только трактате *De la langue latine* мы можем привести: V, 46 (о Целии Вибеннии), 55 (происхождение названий трех племен согласно Вольнию "qui tragoedias Tuscas scripsit"), 143 (исчерпывающие правила основания этруских городов); VI, 28 (этрusская и сабинская этимологии *idus*); VII, 35 (этрusская этимология *subulo*). Об этрусской эрудиции Варрона см. Stefan Weinstock, "Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans", *Journal of Roman Studies*, XXXVI, 1946, pp. 115-116 и n. 85 (фрагменты Варрона), 86.

12 *Römische Mitteilungen*, XXXVI-XXXVII, 1921-1922, p. 28.

13 Также маловероятно, что антиумский календарь относится к двум мужским палам Марциана Капеллы, *Palès tout court* и *secundanus Pales* (St. Weinstock, *art. cit.*, p. 113, n. 68): в этом документе нет признаков этрусской контаминации. О *secundanus*, который Мартиан применяет в другом месте только к Юпитеру (в третьем *regio caeli*), см. там же, p. 109, n. 47; это слово может означать только "тот из вторых - ?" (ср. *secundani*, солдаты второго легиона); это, несомненно, неясный перевод неизвестного этрусского понятия.

14 Обоснование такого деления см., например, в предисловии Колумеллы к его VIth книге (ср. VII 2, 1).

15 Эти соображения не подтверждают происхождение *Parilia* от *pario*: ни в апреле, ни в июле в этой структуре не говорится о родах маток, а, наоборот, о спаривании.

16 Стиг Викандер, с. 48-50 "*Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar*", *Religion och Bibel*, VI, 1947, с. 27-39; ср. с. 59; "*Nakula and Sahadeva*", *Orientalia Suecana*, VI, 1957, с. 65-96 (с. 79-84 о дифференциации близнецов от лошадей и рогатого скота). V. *Myth and Epic*, I, 1968, p. 79. Насатья не являются богами животноводства: просто они оказывают некоторые услуги людям с помощью волов и лошадей. У скота как такового есть другой покровитель, *Pūṣan*, см. ниже, с. 284.

17 "*Vīṣṇu и Марут через зороастрийскую реформу*", *Journal Asiatique*, CCXLII, 1953, p. 4.

18 "*Индо-иранский журнал*", V, 1962, с. 200-202; "*Миф и эпопея*", I, с. 443-452.

19 Однако в *Parilia suffimen*, применяемом к овцам, в качестве животных ингредиентов использовались только пепел *теленка* и кровь *лошади*; этот архаизм был изучен в "*Culmen inane fabae*", *Revue des Études Latines*, XXXVI, 1958, p. 114-115.

20 С "двумя Палес", противопоставленными двум *Nāsatya* и surtout из *Pūṣan*, снова женские фигуры оказываются функционально отвечающими, в Италии, мужским фигурам индоиранской мифологии (ср. *Latin Goddesses...*, 1956, p. 65, n. 3); но имя Палес присоединяется к имени женского персонажа, едва известного по ведийскому циклу близнецов Насатья, *Viśpālā* "*Palā of the *viś*, or of the *viśaḥ*" (*viś* - принцип третьей функции, функции *vāiśya*, породителей-земледельцев; *viśaḥ* - подразделения этой массы): "*Le curtus eguos de la fête de Palès et la mutilation de la jument Viśpālā*", *Eranos*, LIV (*Mélanges G. Björck*), 1936, pp. 232-245. Рим демифологизировал своих близнецов-мужчин и превратил их в героев, своих основателей: *La Religion romaine archaïque*, pp. 248-256 и выше, p. 216.

21 У осетин, последних потомков скифов, двойственность покровителей скота развивалась иначе: единственный гений, покровительствующий отарам овец, соединяет в своем имени *Фæлвæра* имена двух византийских святых "Флора и Лавра" (Всеволод Миллер, *Осетинские истории*, II, 1882, стр. 243-244), которых русский фольклор также сделал, держа их отдельно, покровителями конских табунов, и в которых В. Миллер подозревал христианизацию пары "Диоскуров" (*Очерки арийской мифологии*, I, Ачвины-Диоскуры, 1876, с. 267-271). О *Фæлвæре* и его отношениях с *Тутыром* (< Феодором Тирским или Стрателатом?), покровителем волков, см. подробный рассказ Б. Гатиева в "*Сборнике о кавказских горцах*", IX, 1876, с. 33-40.

22 Тексты собраны в *Mitra-Varuṇa*², 1948, p. 194-199, с неправильной интерпретацией увечий, позже исправленной, *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, p. 97, n. 2, и *Revue de l'Histoire des Religions*, CLII, 1957, p. 23-24. Функциональное различие между "одноглазым богом" и "слепым богом" у скандинавов подчеркивается в *Les Dieux des Germains*, 1959, chap. III.

23 *ŚatapathaBrāhmaṇa*, I 7, 4, 6-7: *tasmād āhur andho bhaga iti;... tasmād āhur adantakaḥ pūṣeṭ i*.

24 "Védique *kārūḍatin*" в *Indian Linguistics*, 16 (*Chatterji Jubilee Volume*), 1956, pp. 83-85. *Нурукта* Яска явно склоняется к этой атрибуции, и Бенвенист отмечает, что уже в 1852 году редактор *Нурукты* Рот нашел решение, приблизив персидское *karv* к "испорченным зубам".

25 *Миф и эпос*, I, p. 149-151.

26 *Indische Studien*, II, 1853, p. 306. Об этом рецепте и особой каше (с зернами, растолченными в муку) *Pūṣan* см. А. Minard, *Trois Énigmes sur les cent chemins*, II, 1956, § 839, и примечания *a, b*, (о прил. *adantaka*).

27 Р.Е. Dumont, *L'Áśvamedha*, 1927; см. в частности (Белая Яджурведа) таблицы на с. 137-144; ср. с. 157, 172, 204, 221; и параллельные отрывки в приложениях (Черная Яджурведа).

28 *Ромул*, 12, 2; Солин, *Полигистор*, I 19.

29 Там же, 3.

30 Трогательные элоги делают то же самое: "добрый пастух" Мелибе тронут, увидев, как овца неловко рождает двух ягнят, *silice in nuda connixa, spem gregis*. Но чем все это закончится на столе Августа? Я не забываю о возмущении маленького мальчика, который утром выучил "Волка и ягненка", а на обед ему подали красную отбивную. Существует знаменитая басня на эту тему (La Fontaine, X 6), которую Цей Ибрагим счел нужным переложить, согласно

Крылону, на язык черкесских пастухов: G. Dumézil and A. Namitok, *Les Fables de Tsey Ibrahim*, 1938, p. 66-68. Несомненно, на Кавказе съели не меньше *чачлыка*.

31 *Фасты*, IV 747-775.

32 Там же, 743-746:

libaque de milio milii fiscella sequatur :

rustica praecipue est hoc dea laeta cibo ;

добавьте к ним мулктрамки, дапибуск ресектис

Силуиколам тепидо лакте прекаре Палем.

33 *The Fasti of Ovid*, 1929, vol. III, p. 350. W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 81, тщательно передает *suas* ("корзины проса и лепешки из него же, ведра молока и другие продукты соответствующего вида") и выводит (n. 5) из *dapibus resectis*, что пастух разделил с богиней пир, который он ей подал.

34

quae precor eueniant, et nos faciemus ad annum

pastorum dominae grandia liba Pali.

35 В учебниках собраны ведические тексты, устанавливающие взаимоотношения Pūṣan и скота. Вот A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897 - все еще один из самых полезных учебников, в котором интерпретация редко смешивается с фактами - стр. 36: "... Для Pūṣan характерно, что он следует за скотом и защищает его (VI 54, 5. 6. 10; 58, 2; ср. X 26, 3). Он оберегает их от травм при падении в яму, возвращает домой целыми и невредимыми, а заблудившихся гонит обратно (VI 54, 7.10). Его козёл направляет скот прямо (VI 53, 9)... Pūṣan также защищает лошадей (VI 54, 5) и ткет и разглаживает одежду овец (X 26, 6). Поэтому звери считаются священными для Pūṣan (I 5, 1. 2), а сам он называется производителем скота (*Maitr. Samh.*, IV 3, 7; *Táitt. Br.*, I 7, 2, 4). В Сутрах стихи к Pūṣan предписывается читать, когда коров гонят на пастбище или поднос (*Sāṅkh. GS.*, III 9, 1-2)". Отмечу мимоходом, что вариант последнего ритуала (*GobhilaGS.*, I 5, 18, 1) предшествует Pūṣan с прекрасным перечислением индоиранских богов трех функций, причем небесный жрец Br̥haspati заменяет только, как водится, Митру-Варуну: "Indra and Agni, the two Aśvin, Br̥haspati, Pūṣan" (должно быть добавлено к *L'Idéologie tripartie...*, chap. n, §§ 2-3). Об этимологии имени Pūṣan см. недавно F.B.J. Kuiper, *Acta Orientalia*, XII, p. 256 (вед. *púṣ-ya-ti* "процветать"; ср. эпитет бога *puṣṭiṇhará* "приносящий процветание"); V. Мачек недавно возродил старую связь с греческим богом Πάων (аркадским Πάων): *Origin of the gods Rudra and Pūṣan in Archiv Orientalný*, XXII, 1954, p. 560.

36 Фæлвæра, покровитель овец в осетинской народной мифологии (см. выше, с. 283, н. 2), подчиняется тому же правилу: единственный среди джиннов, он предпочитает жертвам животных кашу из муки и сыра под названием *дзыкка*: Vs. Миллер, *Осетинские сказания*, II, с. 244; В.И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, I, 1958, с. 403.

37 В. Rājendralāla Mitra, *Beef in ancient India* в *Journal of the Royal Asiatic Society (Bengal)*, 1872, I, pp. 174-196; A. Weber, *Indische Studien*, XVII, 1885, pp. 280-281 (и 314), и т.д. В дозораострийском Иране см. гатху "Душа быка", *Ясна*, 29 (J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 1948, pp. 193-197) и единственное упоминание в гатхе (*Ясна*, 32, 8) индоиранского Ямы как

грешника, "который, чтобы польстить нашим людям, заставлял их есть куски быка, *gāuṣ bagā*" (*ibid.*, pp. 255 и 42).

Ацухико Ёсида

Консус и Опс

Наряду с ритуалами - их большинство - которые исчерпывают свое содержание и выполняют свою миссию в течение одного дня, и помимо праздников, продолжающихся непрерывно в течение нескольких дней, и ежемесячного повторения обрядов календ и ид, римский фериал включает в себя сложные структуры, интерпретация которых, где это возможно, помогает пролить свет на фрагменты идеологии. Типов этих структур не так много.

1. Есть праздники, которые повторяются под одним и тем же названием с разницей в несколько дней, например, Карменталия 11 и 15 января, Лукария 19 и 21 июля, а также тройная Лемурия 9, 11 и 13 мая. Близость дней празднования позволяет предположить, что это взаимодополняющие аспекты одного действия. Двойственность *das Carmentalia* может быть связана с двойной квалификацией, даже с двойным разделением богини Карментис, "*Postuorta*" и "*Anteuorta*" (*Prorsa, Porrima*), какой бы смысл ни придавался этим [эпитетам](#)¹. Но ничего подобного не известно, чтобы пролить свет на статус Лемурии или Лукарии.

2. Самый известный пример - праздник бога Марса (ритуалы *са лиен* и т. д.), разделенный между мартом и октябрём, т. е. между началом и концом военного сезона, причем октябрьские ритуалы завершали то, что начали мартовские. Названия *Regifugium* (24 февраля) и *Porlifugia* (5 июля), а также их столь же необычное расположение в праздничном календаре (первое - в четный день, второе - между *Calendes* и [Nones](#)²) намекают на другой вид симметрии, значение которой исчезло после упразднения регнума.

3. Наконец, есть праздники, которые выражают или призывают, с более или менее длительным интервалом между ними, два вмешательства одного и того же божества, направленные в одну сторону, но применяемые к различным объектам в зависимости от сезона: Парилия 21 апреля, касающаяся овец, и жертвоприношение "*Palibus II*" 7 июля, касающееся как овец, так и крупного рогатого скота, соответствуют распределению во времени способностей и потребностей двух основных разновидностей того, что Палес (или два Палеса) защищает в целом, [скота](#)³.

В сельскохозяйственной сфере более сложная структура повторяющихся праздников еще ждет своего объяснения: праздники Консус и Опс отмечались 21 и 25 августа, а затем, с тем же интервалом, 15 и 19 [декабря](#)⁴.

¹ *La Religion romaine archaïque*, 1966, p. 385.

² *Ibid*, p. 537.

³ См. выше, с. 281.

4 Часть этого исследования воспроизведена из "Le sacrarium Opis de la Regia", *Revue des Études Latines*, XXXIX, 1961, pp. 257-261. Об этих божествах см. недавно - outre учебники - Alfred Ernout, "Consus, Janus, Sancus", *Collection Latomus* (= *Homage to Max Niedermann*), 1956, pp. 115-121 (перепечатано в *Philologica*, II, pp. 173-178), и Petronella H.N.G. Stehouwer, *Étude sur Ops et Consus*, диссертация из Утрехта, 1956.

Многообразие значений апеллятива *ops*, *opes* и странность образования названия *Consus* породили за последние полвека множество гипотез, которым достаточно противопоставить несколько фактов.

1. Связь между Консусом и Опсом несомненна. Четырехдневный интервал между их праздниками, как в декабре, так и в августе, предполагает, как показала Виссова, концептуальное родство: Помимо таких праздников, как Карменталии (11-15 января), которые разделены на два дня, нам достаточно вспомнить группу Фордицидий и Цериалий (15-19 апреля), оба праздника Теллуса и Цереры, двух тесно связанных божеств, а также два главных октябрьских военных праздника, Эквизиции и Армилустрии (15-19 октября)¹. Более того, эпитет Опс в Регии (*Опс Корсуа*), а также на его августовском празднике (с колебанием между *e* и *i*: *Opiconsuia*, *Opiconsuia dies*) не может быть отделен от Консуса: В этой связи мы справедливо вспомнили прилагательные на *-iuo-*, образованные от причастий прошедшего времени (*uotiuus*, *satiuus*), и более общие производные, такие как *festiuus* (от *festus*), *sementiuus* (от *sementis*), *aestiuus* (ср. *aestas*).

2. Имя *Cōnsus* лучше всего объясняется глаголом *condere* (Walde-Hofmann, *Etym. Wörterbuch der lateinischen Sprache*, I, p. 266), он регулярно расширяет (-*dt- > -s-) краткое курсивное причастие *kom-d-to- (*d* от корня *dhē- "помещать"), того же типа, что и краткое санскритское причастие (от корня *dō- "давать") на *-t-ta* (после гласного либо преверба, либо первого сложного члена: *prá-t-ta* "данный", *devá-ta* "данный богом")². Понятно, что в религиозном обиходе предпочтительнее была форма, отличная от обычного *conditus*.

3. Консус, безусловно, определяется в контексте сельскохозяйственной деятельности общества, и, по крайней мере, в августе он вступает в игру во время этой деятельности, о которой говорит его имя, когда речь идет о *condere*, техническом термине, означающем сбор и хранение продуктов урожая. Он - одно из божеств долины Мурсии, или долины Цирка, другие божества которой, *Сейя*, *Сегетия* (или *Сегеста*, или *Мессия*), *Тутулина*, обозначают широкими мазками, в три этапа, ежегодную работу земледельца: посев, сбор урожая, "безопасное" хранение зерна (то есть, прежде всего, от долгоносиков)³; святой Августин (*Город Божий*, IV 8) ясно говорит, что третий из этих святых покровителей - чье имя Плиний, уважая свою религию, отказывается записать - следил за *frumentis collectis atque reconditis, ut tute seruarentur: reconditis* - это сама должность *Consus*.

4. В этой структуре *Ops*, безусловно, имеет специфическое значение, также относящееся к продуктам земледелия: оно олицетворяет и защищает продовольственное изобилие (ср. *opulencia*, *opimus*), в основном изобилие зерна. Конечно, это уточнение не исключает возможности того, что римляне сами играли на возможностях, предоставляемых толкователям широким спектром употреблений, к которым восприимчив апеллятив *ops*: даже если предположить, что *Ops Opifera* сначала правильно называлась "та, кто приносит изобилие (зерна)", эпитет не мог оставаться отдельным от абстрактного и общего выражения *opem ferre* "оказывать помощь". И мы не должны забывать, что в единственном случае, когда

этот эпитет появляется в ритуале, на Volcanalia 23 августа, то есть в середине промежутка между Consualia и Opiconsivia, ОПС, вместе с богом огня этого дня, Квирином и водными божествами, похоже, защищала собранные злаки от пожаров, которые могла [разжечь сезона](#)⁴ сильная жара .

Если бы Consus и Ops почитались только летом, проблемы бы не возникло: после сбора урожая забота земледельца заключается в том, чтобы после нескольких подготовительных операций (сушка, *tribulatio*) сохранить (Consus) [полученное](#)⁵ таким образом изобилие (Ops). И не только урожай: в это время года все откладывается в запас - овощи, фрукты, мед и зерновые (*corn-, re-, se-ponere; condere, re-condere*, в Columella, XII 10).

Для зерновых, и в первую очередь для полбы, использовалось несколько видов *гранария* (Varron, I 7), и со времен Моммзена принято считать, что если алтарь Консуса в долине Цирке - *sub terra*⁶ , то это символическая аллюзия на старый способ сохранения зерна, закапывания его в силосные ямы; Это возможно, но не точно, да и не обязательно; в любом случае, такой процесс, похоже, не был распространен в древней [Италии](#)⁷.

То немного, что известно о культе, совершавшемся у этого алтаря в Цирке, соответствует ожиданиям. Сам алтарь, обычно невидимый, открывают только на [праздниках](#)⁸ : в июле (7 числа) - Нонес, 21 августа - Консуалии (и, несомненно, в [декабре](#)⁹), - что вполне уместно для бога-покровителя запасов, которые, будучи закрытыми, не могут быть открыты без риска порчи. Во-вторых, культ 21 августа совершали фламмин Квирина и [весталки](#)¹⁰, - что, если говорить о первой, является лишь частным случаем службы, прикреплявшей ее, помимо бога-хозяина, к другим божествам "третьей функции" (ср. Ларенталия, Робигалия)¹¹. Наконец, мы знаем, что в Консуалии (зимней, согласно источникам; но принято считать, и это вполне вероятно, что подобные обряды были не чужды и летней Консуалии) проводились скачки на лошадях, мулах и бардах (отсюда, несомненно, и изначальное призвание долины Мурсии стать "цирком"), а также лошади и ослы, лошадей и ослов, оставленных отдыхать, увенчивали [цветами](#)¹² - два события, которые до сих пор уместны на празднике бога, который, вмешиваясь в сельскохозяйственную жизнь только тогда, когда тяжелая работа (сбор урожая, транспортировка, *tribulatio* и т.д.) уже завершена, дает некоторую передышку.) были завершены, он дает отдых не только людям, но и их четвероногим [помощникам](#)¹³.

Что касается Ops Consivia, празднуемой 25 августа, то она занимает особое место в религии. Как и Марс, хотя обычно она хранилась за пределами pomerium, она имела часовню в *domus Regia*¹⁴, занимая одно из трех подразделений Regia, составляя, с одной стороны, с божествами, которым служила королевская чета и flaminica Dialis (Юпитер, Юнона, Янус), а с другой стороны, с Марсом, трехфункциональную триаду, эквивалентную канонической триаде "Юпитер Марс Квиринос", причем термин "третья функция" был сельскохозяйственным в Regia и политическим в канонической [триаде](#)¹⁵. Мы также знаем, что этот *сакрариум Opis Consiviae* Регии был таким же священным и тайным, как и соседний *aedes* Весты, и, как и он, был запрещен для любых посетителей, кроме девственниц-весталок и жреца, который управлял ими, великого [понтифика](#)¹⁶. Статус Ops Consivia, который, таким образом, сохранился в республиканскую эпоху в окаменевших рамках "королевского дома", должен быть оценен по отношению к *regnum*, к тому, чем, несомненно, была власть в королевские времена. Это означает, что как Consivia, как "хранящая изобилие", ОПС представляет собой один из главных источников общинной жизни и что, следовательно, она является чем-то царским: не отступая от третьей функции, которую она представляет здесь вместо Квирина, она поднимает ее до уровня своего рода мистического служения. Это, несомненно, римское выражение очень древней концепции, поскольку у других

индоевропейских народов к группе богов первой функции, богов-суверенов, также примыкают эквивалентные божества.

Богиня "изобилия, изобилия" действительно засвидетельствована как у скандинавов, так и у континентальных германцев: V.-scand. *Fulla*, v.-h.-a. *Volla*. Вот описание Фуллы у Снорри в его кратком обзоре "Асинов"; он помещает ее сразу после Гефьон, "незамужней, которой принадлежат все молодые девушки, умирающие незамужними":

Фулла, пятая, тоже девственница; ее волосы распущены, а вокруг головы она носит золотой галстук. Она несет пепельницу Фригга (шкатулку с драгоценностями?), следит за его обувью и участвует в его тайных [советах](#)¹⁷.

Ориентированная на ту форму богатства (золото, несомненно, драгоценности), которая интересовала князей викингов больше, чем урожай, Фулла, таким образом, не входит в группу божеств "третьей функции", не находится рядом с ванами Ньёрдром, Фрейром, Фрейей, но тесно связана по своему жилищу, служению и советам с Фригг, богиней-родительницей государя-мага [Оддинна](#)¹⁸, более того, она - [дева](#)¹⁹. Ее принадлежность к первому уровню подтверждается единственным мифом, в котором она появляется: когда Хермождр расстается с Бальдром, которого он отправился навестить в страну мертвых, в Хель, Бальдр дарит ему подарок только для Оддинна, своего отца, а жена Бальдра, Нанна, дарит ему подарки только для богинь Фригг и Фуллы: льняную одежду и несколько других подарков для Фригг, золотое кольцо для [Фуллы](#)²⁰.

На континенте второе мерсебургское заклинание представляет Волла в четвертом куплете следующим образом:

Тогда Фриджа (и) Волла, ее [сестра](#)²¹, заклинала ее...

Но здесь ассоциация с Фройей неоднозначна, поскольку скандинавы - единственные германцы, разделившие [многозначность](#)²² общегерманской богини **Frīyā* на владычицу Асину (Фригг) и Флюгер, богиню плодородия, богатства, удовольствий и т. д. (Фрейю). У континентальных германцев эта богиня, остававшаяся единой, засвидетельствована и как жена верховного бога (в легенде, объясняющей имя лангобардов: *Frea, wife of Votan*), и как *interpretatio germanica* Венеры (**Frīyyā-dagaz* "sell-di").

Неразделенные индоиранцы также почитали богиню изобилия или полноты, чьи имена несколько расходятся: ведийское *Púrāṇḍhi* и авестийское *Pārəndi*. Образование и точное значение этих дублетов вызывает некоторые [затруднения](#)²³, но первый член соединения, несомненно, является производным или деформированным от корня, означающего "наполнять, быть полным", что от вед. *pūrṇá*, от лат. *plēnus*, от ст.-сканд. *fullr* и *Fulla*. По всей видимости, буквальное значение названия - "заполняющий колляцию".

Употребления и контексты слов "авестийский" и "ведический" слишком похожи, чтобы мы могли объяснить значение и происхождение одного из них, не принимая во внимание другое. Вот краткое описание:

1° Оба они по-прежнему используются как апеллятивы, а затем, возможно, во множественном числе. Так, *R̥V*, I 116 (к Асвину), 7: "Ты, герой, добыл *púraṇ̥dhi* для Паджрии Какхивата, который восхвалял тебя: из копыта коня, как из сита, ты достал сто кувшинов *súrā* (бренди)". В нескольких случаях, по крайней мере в одном, собственном или общем существительном, *púraṇ̥dhi* обозначает беременную женщину, как, например, один раз (*Āfrinakān*, 3), *pārēndīš*, во множественном числе, предположительно обозначает "беременность".

2^(o) По крайней мере, в двадцати четырех случаях (возможно, и в нескольких других) из тридцати шести, (единственное число) *Púraṇ̥dhi* персонифицирована, божественна; то же самое можно сказать о *Pārēndi* во всех текстах, кроме *Āfrin*, 3. Обе легко появляются в перечислениях: *Pārēndi* особенно в списках женских существей (например, *Ясна*, 38, 2, список божественных "женщин", как говорится в стихе 1; *Сухрочак*, 1, 25), *Púraṇ̥dhi* более свободно, но, по крайней мере, однажды (II 31, 4), в списке, упоминающем божественных "женщин" (ср. также V 41, 6) и содержащем больше богинь, чем обычно²⁴. Паранди уподобляется Даэне как *Púraṇ̥dhi* (и *púraṇ̥dhi* во множественном числе) от понятия *dhi*, этимологически связанного с *daēnā*²⁵. Оба они представляются на колеснице: обычный эпитет *Pārēndi* - *raoraθā* (*Yašt* VIII 38; X 60; *Sih*r. 1, 25; 2, 25) "на быстрой колеснице", а *R̥V*, IX 93, 4, просит: "Пусть *Púraṇ̥dhi* придет на колеснице (*rathirāyātām*) к нам, чтобы дать богатство!" (ср. V 35, 8; VI 49, 14 и первый стих 15).

Но я хочу подчеркнуть здесь черту, которая давно признана: Пурадхи имеет [сродство](#)²⁶ с богом Бхагой, а Паранди - с сущностью [Аши](#)²⁷. Теперь Бхага, правильно "Часть", - это не бог третьего уровня, а бог из группы *Āditya*, богов-суверенов. Он является помощником государя Митры в справедливом и спокойном распределении благ среди арьев и между арьями, так же как Арьяман является его помощником в хороших отношениях между арьями. Таким образом, он представляет собой, можно сказать, управление третьей функцией первой: на основе исчерпывающего изучения ведийских текстов, в которых он появляется, я дал его описание во второй главе ("Боги-суверены") моей небольшой книги *Les Dieux des Indo-Européens* (1952)²⁸. И на последующих страницах я показал, что Ашести, правильно "Возмездие", - это именно та сущность, которую зороастрийские [реформаторы Бхагой](#)²⁹ заменили, так что знакомство Паранди с ней в точности соответствует знакомству Пурамдхи с "второстепенным государем" Бхагой. Поэтому мы должны отложить до времени индоиранского единства эту теологему Изобилия, связанную с суверенными фигурами мифологии или общества, которая соответствует тому, что мы видим в Риме (*Ops et Regia*) и в Скандинавии (*Fulla* и *Frigg-Óðinn*).

Однако идеология *púraṇ̥dhi* в одном важном отношении отличается от идеологии Фуллы и, судя по роли весталок в ее культе, от идеологии Опса: *púraṇ̥dhi* может обозначать толстую женщину, Фулла - девственницу. Если первую из этих формул легко понять: изобилие и плодovitость идут рука об руку, то вторая, менее ожидаемая, несомненно, находит двойное оправдание в представлениях, связанных с силой девственности и, особенно для Рима, с правами и обязанностями весталок. С одной стороны, в отношениях с *рексом*, а затем с избранными администраторами *res publica*, весталки были гарантами продолжительности и условий продолжительности: ежегодный ритуал, в котором они приходили, чтобы сказать царю "*Vigilasne, rex? Vigila!*" - это, конечно, не более чем окаменевший остаток заботы, которая когда-то была [постоянной](#)³⁰. С другой стороны, мистическая сила *уиргинцев* -

бессрочная приостановка механизма плодородия, который они в себе несут, материнства, которое подавляется и, следовательно, [концентрируется](#)³¹ - не лишена аналогии с определением Опса как *Consiua*: Не случайно сосед Опса по Консиуа в Регио, Марс, который также заперт в *сакрарии* в ожидании войны, похоже, обслуживался девственницами, *уиргинками Салии*, одетыми, как мужчины Салии, *cum apicibus paludatae*.³² Возможно, именно этим удобством объясняется не только монополия весталок на культ Опса Консиуа, но и их участие, возле фламины Квирина, в летней Консуалии, в знак солидарности с [Опиконсивией](#)³³.

Но августовские фестивали - не единственные. Похоже, что они повторяются, с той же структурой, 15 и 19 декабря, и здесь кроется трудность: разве Консус и Опс не закончили свой таче летом? Что может дать мужчинам святой покровитель урожая и гарант изобилия за несколько дней до *брумы*? Разве карты не сданы, и нет возможности для маневра, нет пути к спасению? Не было недостатка в объяснениях этой маленькой загадки, и ни одно из них не было удовлетворительным.

При интерпретации зимних праздников некоторые авторы старались не отступать от функциональных рамок, четко определенных летними праздниками. Например, У. Уорд Фаулер предположил, что зимние Консуалии "возникли из привычки проверять состояние кукурузных хранилищ в середине зимы (*sic*)", - что он далее объяснил в следующих выражениях: "Тесное совпадение Консуалий, Опалий и Сатурналий в это время, кажется, показывает, что некоторая окончательная проверка осеннего урожая могла в действительности совпадать с ликованием [зимнего солнцестояния](#)³⁴ или непосредственно предшествовать". Эта гипотеза не имеет никакой поддержки в известном обиходе и сама по себе неправдоподобна: мы видим недостатки, а не преимущества, в открытии зерновых складов таким образом без серьезной [причины](#)³⁵. Г. Виссова понимала августовские Консуалии как завершение жатвы, декабрьские - как завершение [молотбы](#)³⁶; но, кроме того, что молотба, вероятно, не продолжалась до наступления зимы, Консус, в силу своего имени и символики своего алтаря, имел еще одну, специфическую миссию: он руководил хранением и сохранением зерна. К. Латте подверг себя тому же возражению, сделав августовские Консуалии завершением молотбы, а декабрьские - завершением осеннего [сева](#)³⁷. М^(ж)П. Стехувер полагал, "что в любом случае можно объяснить зимнюю церемонию тем, что латиняне смогли снова призвать "пару урожая" в то время, когда они почувствовали угрозу голода "³⁸ ; но снова, в декабре, уже невозможно, чтобы плоды урожая, достаточные или недостаточные (а угроза голода не была ежегодной!), изменились в количестве, чудесным образом приумножившись, благодаря действию какого-то божества.

Столкнувшись с неадекватностью такого объяснения, другие экзегеты устремились выше. Используя различные употребления глагола *condere*, они пытались изменить определение и миссию *Consus*. Например, из обычного выражения *condere lustrum (saeculum...)* "завершить действие и продолжительность, называемую "lustrum" (или "промежуток времени, называемый *saeculum*")", М.Ф. Альтхайм вывел другое, гораздо менее значимое, *condere annum*, и решил, что зимние Консуалии были праздником, завершающим [год](#)³⁹. А. Пиганиол, быстро превративший любую дыру в *tundus*, понимал *condere* как "хоронить" и превратил зимние Консуалии в праздник [мертвых](#)⁴⁰. М.А. Брелих, опираясь на астральную символику цирка и близость Консуса (в декабре) и Януса (в январе), а также вспоминая несколько примеров, когда *condere* (но, как правило, в пассиве!) используется для обозначения захода звезд, предположил, что на зимней Консуалии "*handelt es sich nicht, oder nicht nur, um das Jahr, welches endet, sondern um die Sonne, die untergeht*"⁴¹. Каждое из

этих гениальных предложений встречает несколько возражений, и прежде всего их объединяет то, что они упускают из виду Ops, смещают сочленение Consualia и Opalia и игнорируют гомологию этой зимней структуры с летней структурой первых Consualia и Opiconsivia. Возможно и более скромное решение, более близкое к данным. Мы недостаточно проследили, как эти две структуры согласуются и как они различаются.

Они полностью совпадают в том, что касается Консуса. Функция бога не обозначается прозвищем ни в той, ни в другой церемонии, и обряды, разработанные там, по-видимому, одни и те же, поскольку авторы, рассказывающие о них, обычно не указывают дату. Наконец, в древности у него не было другого места поклонения, кроме его подземного алтаря в Цирке; именно там, более того, как свидетельствуют расы, проходила зимняя [церемония](#)⁴².

Что касается Опс, то эти два праздника отличаются друг от друга. Летом Опс получала предельное прозвище Консиуа, ее фестиваль точно назывался Опиконсиуа, а ее культ располагался в ее часовне в Регии. Зимой у нее больше нет прозвища, ее фестиваль называется просто Опалией, а ее культ находится на [форуме](#)⁴³ *ad*, хотя неясно, к какому зданию или месту это относится.

Полученные данные позволяют предположить следующую картину. В августе Консус и Опс действуют в самых тесных отношениях: "изобилие" полностью и повсеместно "поставлено в резерв", и именно в таком виде его божественная покровительница размещается в царском доме, где символически собраны главные силы города. В декабре, сохраняя свою солидарность, два божества разделились; Консус ничуть не изменилась, но Опс придала сыновней службе иное направление; она больше не была Консиуа, она покинула торжественность и тайну царского дома, чтобы проявить себя в гуще общественной жизни, на рынке. Что это значит?

И в этом случае решение находится в трактатах агрономов. Они показывают, что есть два способа справиться с изобилием, два способа, которые сначала неразличимы, когда зерно засыпается в бункер, а затем разветвляются, так сказать, через несколько месяцев: либо зерно хранится долго, даже годами, *в анносах*, либо, после короткого периода хранения, поступает на потребление; и в этом втором случае именно зимой зерно *из* зернохранилищ убирается (*promere*). В одной из последних глав (63) своей первой книги о сельском хозяйстве Варрон пишет:

far, quod in spicis condideris per messem et ad usus cibatus expedire uelis, promendum hieme, ut in pistrino pinsatur ac torreatur.

Пшеница, собранная в колосья во время сбора урожая и предназначенная для употребления в пищу, должна быть обезвожена зимой для измельчения в *пистрине* и обжаривания.

Как мы видим, это не вся пшеница в *гранарии*. В предыдущей главе (62), отметив, что *peto fructus condit nisi ut promat*, Варро заметил, что люди *обещают condita* по трем причинам: либо чтобы лучше защитить их (от размножения долгоносиков), либо чтобы потреблять их, либо чтобы продать их. И в главе 69 он снова берется за все это - за исключением случая *ad tuendum*, который он подробно рассмотрел в главе 63, - и устанавливает время для каждой операции (добавляя к предыдущим четвертую цель: *ad sationem*):

Messum far promendum hieme in pistrīno ad torrendum, quod ad cibatum expeditum esse uelis. Quod ad sationem, tum promendum quum segetes maturae sunt ad accipiendum ; item quae pertinent ad sationem, suo quoque tempore promenda. Quae uendenda, uidendum, quae quoque tempore oporteat promi : alia enim, quae manere non possunt, ante quam se commutent, ut celeriter promas ac uendas ; alia quae seruari possunt, ut tum uendas quum caritas est.

Из зерновых полба, которую вы собираетесь использовать в пищу, должна быть очищена от шелухи в течение зимы, (отнесена) на мельницу (и) обжарена. Зерно, которое вы собираетесь посеять, должно быть убрано, когда вспаханная земля будет готова к его приему, а для каждого сорта зерна - только в то время, которое ему больше подходит. Что касается зерна, предназначенного для продажи, то вы должны подождать с его выделением до наиболее подходящего момента для каждого сорта: зерно, которое нельзя сохранить, должно быть выделено и продано до того, как оно испортится; зерно, которое можно сохранить, не должно продаваться, пока цены не поднимутся...

Таким образом, с наступлением зимы начинается серия частичных разрядов, которые каждый раз вводят в употребление или в оборот определенное количество *condita*, оставляя в резерве, как и прежде, массу остального. Поэтому положение и значение праздников Consus и Ops в календаре легко интерпретировать. В августе собирали весь урожай под двойной защитой Consus (за работу и место) и Ops Consuia (за материал). Четыре месяца спустя, в день солнцестояния 21 декабря, наступает зима. С этого момента в один или несколько раз часть зерна, предназначенного для *ad cibatum*, забиралась из каждого склада, обжаривалась и затем потреблялась по мере необходимости; другая часть также забиралась для продажи на рынке; еще одна, в свое время, - для посева. В результате 15 и 19 декабря⁴⁴, незадолго до солнцестояния, крестьянин снова доверил Консусу и Опсу новый процесс, который должен был начаться, но на этот раз оба божества разделили два аспекта и не занимались одной и той же частью зерна. Как только необходимое количество будет вывезено, Консус вернется, как и прежде, без изменения миссии, но с повышенной бдительностью из-за риска коррупции в результате открытия, к хранению зерна, оставшегося на складах, для последующего использования. Ops, с другой стороны, возьмет на себя ответственность за освобожденное зерно: оно больше не будет "Изобилием в резерве", которым оно было с августа, абстрактным, таинственным и ревностно запертым в Regia; это будет Изобилие tout court, конкретное, циркулирующее и пригодное для использования, и оно будет сопровождать зерно *ad forum*.

Так какую же из определенных выше структур следует использовать для классификации всех фестивалей Consus и Ops? Как и положено механизму, в котором задействовано несколько божеств, ответ будет сложным. Два вмешательства Консуса, которые имеют одинаковый смысл и связаны с изменением только материала, точнее, количества материала, которое он обеспечивает (сначала все зерна, затем то, что останется после ожидаемого изъятия), сопоставимы с двумя вмешательствами (одного или нескольких) Палесов (структура n^{(o) 3}). Два вмешательства Опс также имеют одинаковое значение для сущности : в обоих случаях она спонсирует "изобилие", которое является зерном урожая; однако, с другой точки зрения,

зимой она меняет свое летнее поведение (изобилие сначала собирается, затем выдается) и, таким образом, ведет себя как Марс в начале и конце сезона войны (структура n^o2).

1 В некоторых из этих пар праздник перемежается в свободный нечетный день, который иногда кажется более слабым по отношению к тесно связанным с ним праздникам крайних нечетных дней. Это не относится ни к *Carmentalia*, где интеркалированный праздник - это просто обычный праздник ид 13 января, *feriae Joui*; ни к группам *Fordicidia* и *Serialia* в апреле, ни к группам *Equus October* и *Armilustrium* в октябре, которые не имеют интеркалированного праздника. Однако это касается двух групп праздников, с которыми мы имеем дело: Вулканалии 23 августа (когда вмешивается Опис) помещаются между Консуалиями 21 и Опиконсивиями 25; Сатурналии 17 декабря (к сожалению, столь же трудно интерпретируемые, как и сам первобытный Сатурн) - между Консуалиями 15 и Опалией 19; и, возможно, именно так можно объяснить тройной праздник Лемурии 9, 11 и 13 мая, поскольку интеркаляционный праздник ассимилируется с крайними. Еще одна похожая формула: первые Лукарии 19 июля образуют с Нептуналиями 23-го (оба праздника против чрезмерной жары и опасностей жары, где тень и укрытие занимают главное место) пару того же типа, что и Фордикидии и Цериалии, в которую вписываются вторые Лукарии 21-го.

2 Оспаривается в А. Ernout, *art. cit.* p. 115 (173). Существительное *Cōnsualia* может быть образовано от существительного действия на *-tu-, параллельно с причастием на *-to-.

3 Об этом свидетельствуют главы 62 и 63 первой книги сельского трактата Варрона (*tuenda; tuendi causa*).

4 V. "Les pisciculi uiui des Volcanalia", *Revue des Études Latines*, XXXVI 1958, pp. 121-130.

5 Варрон, I 32, говорит, что урожай обычно собирают с момента летнего солнцестояния до наступления жары, то есть с конца июня до конца июля. В Колумелле, XI (где работа на земле делится на две недели и говорится, что в зависимости от обстоятельств урожай может быть собран на две недели раньше или на две недели позже), сбор урожая назначен на вторую половину июля "в умеренных и приморских областях", с продолжением, если необходимо, в первой половине августа (*ergo diebus eadem quae supra*). Что касается последующих операций - сушки, *tribulatio* или дробления, вентиляции - он различает два случая (II 20): если при уборке урожая удалось срезать только колосья кукурузы, то их можно сразу же собрать (*possunt in horreum conferri*) и только зимой обмолотить или истоптать животными (*baculis excuti vel exteri pecudibus*); если урожай был скошен низко к земле, со стеблями, то его необходимо высушить на солнце и истоптать (*opportunitis solibus torrefacta proteritur*); чтобы отделить солому, ее нужно проветрить, по возможности дыханием фавоний, которые *lenis aequalisque aestiuis mensibus perflat*; и только после принятия этих мер предосторожности урожай убирают, - и даже тогда, *pura frumenta, si in annos reconduntur, repurgari debent*.

6 Денис Галикарнасский, II 31, 2.

7 Варро, *De l'Agriculture*, I 57, упоминает их под названием στροί только в Каппадокии и Фракии и сравнивает с зернохранилищами испанских городов, *ager Carthaginensis* и *ager Oscensis*. Колумелла, I 6, официально заявляет, что италийцы ("nos in nostris regionibus") предпочитали приподнятые зернохранилища этим колодцам.

8 Плутарх, *Ромул*, 14, 7.

9 Тертуллиан, *Des Spectacles*, 5: *sacrificant apud eam [= aram] Nonis Juliis sacerdotes publici, XII Kalendas Septembres [= 21 August] flamen Quirinalis et uirgines*. Больше ничего не известно о жертвоприношении, принесенном понтификами 7 июля.

10 О весталах см. ниже, с. 298.

11 *La Religion romaine archaïque*, p. 161-166. Курт Латте смело размывает данные об этом ритуале, см. мое обсуждение "Religion romaine et critique philologique, 2. Le flamen Quirinalis aux Consualia", *Revue des Études Latines*, XXXIX, 1961, p. 91-93.

12 Скачки, запряженные или нет: Денис Галикарнасский, II 31, 2 (а также жертвоприношения и первые плоды, принесенные на костре); ослиные скачки: Paul, s. v. *mulis*; скачки бардо: Malalas, *Chronographie, Corpus byzantin*, p. 176; праздные и заводные лошади и ослы: Плутарх, 48°Римский вопрос; спортивные игры пастухов: Варрон в Нонии, 21 М; в декабрьской Консуалии изуродованные Фасты Пренесте упоминают лошадей (и мулов?) и добавляют загадочный фрагмент: ...] *que rex equo* [uectus?...].

13 Ср. увенчанные цветами ослы мельницы, а также жернова, находящиеся в покое во время июньских весталок, Овидий, *Фасты*, VI 459.

14 *La Religion romaine archaïque*, pp. 177-179, резюмируя "Les cultes de la Regia, les trois fonctions et la triade Jupiter Mars Quirinus", *Latomus*, XIII, 1954, pp. 129-139. Недавние раскопки в Регии обнаружили здания VII и VI веков, F. Brown, "New soundings in the Regia; the evidence for early Republic", in *Les Origines de la République romaine = Entretiens sur l'Antiquité classique*, by the Hardt Foundation, XIII, 1967, p. 47-64 and 3 plans; три комнаты в главном здании были подтверждены с древнейших времен. Более того, вероятно, что значительный план *domus Regia* уже был таким до того, как расширение города позволило ему спуститься с Палатина на форум.

15 *Архаическая римская религия*, с. 165. См. выше, с. 183.

16 Varro, *De la Langue latine*, VI 21: *Opeconsiua dies ab dea Ope Consuiua, cuius in Regia sacrarium, quod adeo sanctum* [определенное исправление на *ideo actum* в рукописях] *ut eo praeter uirgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo*.

17 *Edda de Snorri* (ed. F. Jónsson. p. 38): *honn er enn mæðr okferr laushár ok gulband um höfuð; honn ber eski Friggjar ok goetir skókoelða hennar ok veit launráð með henni*. J. de Vries, *Altgerm. Rel.-Gesch.* 1957, II, p. 172, 328.

18 Но почему именно уход за обувью?

19 Этим она отличается от великой богини Вейн.

20 *Эдда Снорри* (изд. Ф. Йонссон, с. 66-67).

21 *Thu biguolen Frîja, Volla era suister*. Когда конь Бальдера вывихивает ногу, две пары божеств последовательно заклинаят его (Фройя и Волла - вторая пара), но безрезультатно; затем Уудодан заклинаят его, и все выпрямляется.

22 Имя *Фригг* продолжает, с ожидаемыми изменениями, герм. **Frīyūō* (ср. скр. *priyā* "дорогая; жена"); имя *Фрейи* было переделано в скандинавском на *Freyr* (ср. общ. *Frau*). Об этом разделении см. в *Myth and Epic*, I, 1968, p. 611, n. 1.

23 L. Renou, 'Vedic Purāṇḍhi', *Annals of Oriental Research, Madras, Centenary Number*, XIII, 1957, pp. 1-3 (p. 1, n. 1), который рассматривает только *pūraṇḍhi*, *Puraṇḍhi*, а не *Pāreṇḍi*, и

предлагает в качестве первоначального значения, согласно его теории: "дар поэзии, вдохновение". В "*Ведических и палеоиндийских исследованиях*" и других книгах Рену переводы варьируются; наиболее приемлемыми являются "изобилие" и "изобилие"; в *Studies...*, XVI, 1967, p. 103, говорится: "*Pūraṇḍhi* - это сила, помогающая человеку, который молится или борется; она участвует в его успехе". К. Гельднер, ad *R̥V*, VIII 69,1, говорит: "*Göttinger Wunscherfüllung und Freigebigkeit*" и в своих переводах использует эти два слова, или *Belohnung* (en), или сохраняет индийское название.

24 В *Ясне*, 38, 2, и в *R̥V*, VII, 36, 8, *Pārēndi* и *Puraṇḍhi* находятся в одной группе с *Ārmaiti* и *Aramati*, другой индо-иранской сущностью.

25 *Pārēndi* ~ *Daēnā*: *Yasna*, 13, 1; *Visprat*, 7, 2; *pūraṇḍhi* (sg., pl.) и *Puraṇḍhi-dhī* (sg, *R̥V*, II 38, 10; IV 50, 11; V 41, 6; VII 64, 5; 67, 5; 97, 9; VIII 69, 1; 92, 15; X 39, 2; 65, 14; ср. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, VIII, p. 62.

26 Выражается в частоте использования двух имен вместе; ср. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, p. 46-47.

27 *Puraṇḍhi* ~ *Bhaga*: *R̥V*, II 31, 4; 38, 10; III 62, 11; V 42, 5; VI 49,14; VII 36, 8; 39, 4; X 85, 36; *Pārēndi* ~ *Aši*: *Yasna*, 13, 1; 38, 2; *Yašt*, VIII 38; X 66; *Vištāsp Yašt*, 8.

28 P. 51-53; наконец, *Mythe et Épopée I*, 1968, p. 149-151.

29 P. 65-66.

30 *Архаическая римская религия*, стр. 559.

31 Мистика девственности - это не мистика целомудрия, см. (против Карла Коха) *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXXIX, 1961, p. 1328; ср. "*Joui tauro uerre ariete immolari non licet*", *Revue des Études Latines*, XXXIX, 1961, p. 250 и n. 1 (о бесплодных жертвах, необходимых для суверенных богов; о молчании, считавшемся самым сильным словом).

32 *Archaic Roman Religion*, p. 178. Фест, 419 L², говорит только о том, что *салийские урги* приносили жертву в *Регии*: учитывая определение салиев и их одеяние, это может быть только в капелле Марса. Более того, они действовали *cum pontifice*, как весталки в капелле Опса (выше, p. 295, n. 2).

33 Несомненно, именно эта близость к области суверенных богов объясняет, почему Опс имел храм на Капитолии, как и Спес, Фидес и другие абстракции (впервые упоминается в 186 году до н. э.); *dies natalis* этого храма - день Опиконсивия, 25 августа.

34 *Римские праздники периода республики*, 1899, с. 268, 271.

35 Varron, *De l'Agriculture*, I 67: *quo enim spiritus non peruenit, ibi non oritur curculio*.

36 Ст. "*Ops*" в Roscher's *Lexikon*, III, col. 931; *Religion und Kultus der Römer*², 1912, p. 202 (более сдержанно: "*vielleicht*").

37 *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 72.

38 *Op. cit.* p. 8.

39 *Клио*, XXX, с. 58-60.

40 *Recherches sur les jeux romains*, 1923, p. 13.

41 *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, 1949, p. 42-44.

42 Позже у Консуса был храм на Авентине, построенный (или восстановленный?) Л. Папирием Курсором в 272 г.; *dies natalis* сначала приходился на день летних Консуалий (и только в *Fasti Vallenses* упоминается жертвоприношение в этот день), затем на 12 декабря, после восстановления при Августе; именно в этом храме (в *Ауентино*) 12 декабря происходило жертвоприношение Консусу, о котором упоминается только в *Fasti Amiterni*. Примечательно, что, когда их культы покинули свои первоначальные места (Регия; алтарь в долине Мурсии), Опс Консиуа был принят в Капитолии (выше, стр. 299, п. 3), а Консус переведен на плебейский холм Авентин: он, таким образом, полностью принадлежал к третьей функции.

43 *Fasti Amiternini*, 19 декабря: *Feriae Opi: Opi ad forum*. "Ad forum" не может быть обозначением Реги; это противоречило бы использованию календарей, W. Fowler, *op. cit.* p. 273.

44 Таким образом, всего за несколько дней до наступления зимы праздники двух божеств немного опережают сезон заустения (*promendum hieme*). Аналогично, 11 июня, праздник Авроры, чье предназначение - помогать дневному светилу противостоять угрозе, исходящей от солнцестояния, на десять дней опережает этот особый момент времени.

Добавление к примечанию 3 на стр. 75 выше.

Другая версия была опубликована и переведена Майгреад Ни Си. Dobs, *Études Celtiques*, 11, 1937, pp. 50-91. Основные отличия: 1° Три королевы, последовательно встретившись, говорят сами: "... И этот остров назван в честь меня Иль-де-Банба [де Фотла, д'Эриу]", и все три делают пророчество о несчастье против захватчиков, которое Амергин [= Аморген] отвергает (p. 75-76); 2° юридический, "феодальный" характер первого вторжения ярко выражен сначала во время обсуждения в столице: "Все ваши юноши и воины, - говорят короли сыновьям Миля, - погибнут, если вы будете сражаться несправедливо", затем, перед передачей решения Амергину: "Если они [= ваши мудрецы] вынесут ложное решение, вы не будете населять страну и не будете наслаждаться землей" (p. 77); Амергин объясняет свое решение своим спутникам и предупреждает их: "Я знал, что, если я не поступлю с ними по закону, вы не будете сильнейшими в этой войне... Не ваши дети и не ваши потомки будут наслаждаться длительным процветанием этих земель, если вы будете сражаться несправедливо и пытаться принудить их к этому". - "Мы не будем", - отвечают они (с. 77-78); 3° решение Амергина более однозначно: Сыны Миля уйдут за девятый вал, Туатха Де Дананн могут противостоять их возвращению любыми способами, которые они выберут, а Сыны Миля отвоюют у них землю силой или хитростью и будут сражаться, чтобы удержать ее; "это, - заключает он, - истинный путь к владению" (с. 77).

ЗАМЕТКИ 1979 ГОДА

p. 11-25. О надписи на "вазе *Дуэноса*" см. сейчас *Indo-European Marriages*, p. 95-113, (обсуждения с Гордоном, Пратом); о надписи на *Lapis Niger* - там же, p. 259-282.

p. 31, n. 1. Cp. J. Duchesne-Guillemin, "Reflections on *yaoždā-*", in *Myth and law among Indo-Europeans*, ed. by J. Puhvel, Univ. of California Press, 1970, pp. 203-210; автор обсуждает

предложенную мной в 1948 году интерпретацию *iūsta facere*, но от которой я отказался и которая больше не появлялась в первом издании *Idées romaines*.

р. 41, l. 21-25. В этом расширении *iūs* приобретает значение, близкое к индоиранскому *ṛta: примечательно, что лат. *iūrāre* означает "давать клятву", а осетинское *ard* означает только "клятва".

Об *amate* и всей формуле см. *Индоевропейские браки*, стр. 241-243.

р. 47-59. Что касается *erēdō* и *fidēs*, см. Ch. Sandoz, "La correspondance lat. *crēdō* : skr. *śraddhā* et le nom indo-européen du cœur", *Universität Bern, Institut für Sprachwissenschaft, Arbeitspapiere*, 10, 1973, pp. 1-17.

р. 71. Об этих строфах из *R/IV*, 50, см. *Fêtes romaines*, p. 131-132.

р. 150-152. О *Бруте*, считающемся заимствованием из Оскана, см. J. André, "Sur la datation des mots latins par les *cognomina*", *Coll. Latonus 101 (Mél. M. Renard, I)*, 1969, p. 21; но маловероятно, что событие и персонаж являются историческими, и, следовательно, нельзя делать никаких выводов о дате появления этого слова.

р. 167-178. Об Игувийской триаде см. в *Mariages indo-européens*, p. 123-143: "D'Iguvium à Gubbio", принимая во внимание очень важное исследование M. del Ninno, *Un rito e suoi segni, La corsa dei ceri a Gubbio, Univ. di Urbino, ser. di lett. e filos.*, 37, 1976.

р. 210-214. За эти десять лет мы с г-ном Пусе значительно сблизили наши точки зрения, и я сожалею о несколько полемическом тоне этих страниц, но узкие рамки исправлений, которые я могу внести в настоящую книгу, не позволяют мне сделать какие-либо значительные изменения. Поэтому я оставляю ему возможность изложить и уточнить то, что сегодня можно назвать нашей общей позицией. См. его прекрасную работу "Les Sabins aux origines de Rome, orientation et problèmes", в *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. by H. Temporini, I, 1, 1972, pp. 48-135, и его статью "Le premier livre de Tite Live et l'histoire", *Les études classiques* (Namur), 43, 1975, pp. 327-349.

р. 218, l. 26. Но Овидий, *Amores*, 3, 2, 78, уже говорит *discolor agmen*.

р. 226, l. 4. В островных кельтских общее название мужчины - **wriro*- (галльск. *viro*-, ирл. *fer*, галл. *gwr*), но среднегалльский сохранил *ner* в благородном смысле "начальник, хозяин"; Джозеф Лот, который хорошо объяснил это слово, считает, что в бретонском (Ваннетаис)

nerein "процветать, процветать" может быть производным от *ner*, *Revue Celtique*, XLI, 1924, p. 207-208.

p. 253-271. Дополните это исследование статьей "De (H) elernus à Carna", *Fêtes romaines*, p. 225-231.

p. 267. О ценности фасоли см. в *Fêtes romaines*, p. 188-192.

p. 271, l. 1-4. Многочисленные параллельные примеры множественного числа "боги" для обозначения конкретного отдельного бога; случайные примеры в последних чтениях: Вергилий, *En.* 7, 370 (*diuos* для Faunus, ср. 368); Тит Ливий 2, 36, 2-6 (*ira deorum*: это относится только к Юпитеру); 10, 42, 7 (*id uotum diis cordi fuit*: клятва была дана только Юпитеру Виктору).

p. 283, № 2. Об этих осетинских гениях см. "Tutyr et Fälvära, Alcandre et Lycurgue", в "*Quand le crible était dans la paille*", *Hommage à Pertev N. Boratav* (G.-P. Maisonneuve et Larose), 1978, p. 177-185.

p. 291, n. 1. Об этом положении календаря см. *Fêtes romaines*, p. 21-23, 54-55.

p. 293. О Вулканалии см. в *Fêtes romaines*, p. 61-77.

p.295-296. Отто Хёфлер дал веские основания полагать, что второе мерсебургское наречие имеет скандинавское происхождение: *Volla* - это всего лишь транскрипция V.-isl. *Fulla*, pp. 172-173 из "*Brakteaten als Geschichtsquelle*", *Zeitsch. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur*, CI, 1972, pp. 161-186. Таким образом, существует только один германский рассказ. - О вед. *Púrāṇhi* "вместилище полного" см. библиографию L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, p. 58.

p. 298, n. 3. См. также *Les dieux souverains des Indo-Européens*, p. 86-114.



ГАЛЛИМАРД

5 rue Sébastien Bottin, 75007 Paris

www.gallimard.fr

Éditions Gallimard, 1969. © Éditions Gallimard, 1980, для второго издания. Для бумажного издания.

Éditions Gallimard, 2013. Для цифрового издания.

Жорж Дюмезиль

Римские идеи

На протяжении последних сорока лет Жорж Дюмезиль рассматривает древнейшую римскую мысль в вдвойне новом свете. С одной стороны, многие концепции, божественные типы и культы являются продолжением индоевропейских представлений и практик, которые сохранились и у других народов, входящих в семью. С другой стороны, собственные творения Рима, отнюдь не являющиеся продуктом заикающегося менталитета, находятся на достойном уровне осмысления. Общая демонстрация была дана в 1966 году в *"La Religion romaine archaïque"* для сугубо религиозных фактов, а в 1968 году в *"Mythe et Épopée - I"* для псевдоистории истоков. Она должна быть расширена, чтобы охватить многие моменты права, институты, традиции, короче говоря, многие "идеи", а в самой религии необходимо более тщательно изучить несколько божеств. Этому посвящены три группы статей, в значительной степени переработанных, которые и составляют данный сборник.

Прежде всего, есть религиозные и юридические термины, индоевропейская этимология которых давно признана, но более детальное сравнение, особенно с индийскими данными, позволяет лучше понять их: *ius* - закон; *credo* и *fides*, которым христианство придаст почти ведическое значение, но которые с самого начала регулировали социальные отношения; *fesials* - *августы*, без которых Рим был бы слеп в своих начинаниях; *census* - *перепись*, которая организовывала общество. В противовес этому у "примитивистов" были отвоены два типично римских понятия: *maiestas* и *gravitas*.

Шесть других эссе посвящены главному открытию Дюмезиля - длительному сохранению в Древнем Риме индоевропейской идеологии трех "функций" (суверенитет, сила, изобилие). Здесь воспроизводится статья 1938 года, давшая первый набросок, затем следует сравнение теологической структуры "Юпитера-Марса-Квирина" с теологией умбрийских богов; рассмотрение традиций, связанных с битвой при Сентинуме в начале III века до н. э., которая стала настоящим поворотным пунктом в развитии трехчастной идеологии; и новая информация о трех первобытных племенах.

Четыре божества с абстрактными именами наконец-то рассмотрены: Карна, Палес, спасенные от примитивистских интерпретаций, обретают свою узкую, но точную индивидуальность. Вслед за работой Роберта Шиллинга *Венера* получает дань определения. Трудность, вызванная повторением (август, декабрь) праздников Опса, Изобилия, и его помощника, Консуса, Собраниа, была решена путем консультации с римскими агрономами.

В 1951 году Дюмезиль объяснил одну из двух древнейших надписей в Риме, надпись *Lapis Niger* (конец царских времен), и показал, что в ней изложено августейшее правило, которое Цицерон повторил более четырех веков спустя. Здесь, во Введении, он объясняет другую

(возможно, более древнюю) надпись, известную как "de *Duenos*", которая касается брака и является первым документом римского права в том виде, в котором мы его знаем.

ТОГО ЖЕ АВТОРА

Опубликовано издательством Gallimard:

ГОРАЦИЙ И КУРИЦЫ, "*Римские мифы*", 1942.

TARPEI A, ESSAIS DE PHILOGIE COMPARATIVE INDO-EUROPÉENNE, "*Les Mythes romains*", 1947.

ЗАВТРАШНЯЯ РЕЧЬ В ФРАНЦУЗСКОЙ АКАДЕМИИ И ОТВЕТ М. КЛАУДА ЛЕВИ-СТРАУСА, *четверг 14 июня 1979 года. Коллекция Бланш*, 1979.

"... LE MOYNE NOIR ET GRIS DEDANS VARENNES", нострадальческая соти, за которой следует "Дивертисмент на последние слова Сократа" (Divertissement sur les dernières paroles de Socrate). *Collection Blanche*, 1983.

LE MAHABARAT ET LE BHAGAVAT DU COLONEL DE POLIER, представленный Жоржем Дюмезилем. *Коллекция Бланш*, 1986.

В гуманитарной библиотеке:

МИФ И ЭПИКА

I. ИДЕОЛОГИЯ ТРЕХ ФУНКЦИЙ В ЭПОСАХ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ НАРОДОВ, 1968.

II. ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЭПИЧЕСКИЕ ТИПЫ: ГЕРОЙ, КОЛДУН, ЦАРЬ, 1971.

III. РИМСКИЕ ИСТОРИИ, 1973.

РИМСКИЕ ИДЕИ, 1969.

FÊTES ROMAINES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE, *затем* DIX QUESTIONS ROMAINES, 1976.

СУВЕРЕННЫЕ БОГИ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ, 1977.

APOLLON SONORE ET AUTRES ESSAIS, ESQUISSES DE MYTHOLOGIE, 1982.

LA COURTISANE ET LES SEIGNEURS COLORÉS, SKETCHES OF MYTHOLOGY, 1983.

L'OUBLI DE L'HOMME ET L'HONNEUR DES DIEUX, ESQUISSES DE MYTHOLOGIE, 1985.

Электронное издание *Idées romaines* by Georges Dumézil было опубликовано 01 февраля 2013 года издательством Éditions Gallimard.

Она основана на бумажном издании той же книги (ISBN: 9782070269624 - Номер издания: 39346).

Код Sodis: N03548 - ISBN: 9782072035579 - Номер публикации: 187138

Эта цифровая книга была первоначально преобразована в формат EPUB Исако www.isako.com из бумажного издания той же работы.